Catatan Pinggir

GOENAWAN MOHAMAD

5

PUSAT DATA & ANALISA TEMPO

Kumpulan tulisan

GOENAWAN MOHAMAD

di majalah *Suara Independen, D&R*, *Tempo*,
dan *Tempo Interaktif*, Desember 1994-Juli 2001

Catatan Pinggir 5

GOENAWAN MOHAMAD

PUSAT DATA & ANALISA TEMPO

Daftar Isi

Catatan Pinggir Nomor Lima

Franz Magnis-Suseno SJ

APAKAH tempat letak kebajikan: tubuh atau pikiran? Menurut mazhab Yhu Xi, salah satu mazhab dalam tradisi Kong hucu, kebajikan ditemukan dalam pikiran. Karena bagi Konghucu, sama dengan tradisi Yunani Kuno, pikiran menyatakan bagian manusia yang "sama kapan saja dan di mana saja". Tetapi Ito Jinsai, seorang tokoh pemikiran Konghucu abad ke-17 di Jepang, berpendapat lain. Menurut dia, pikiran asal pikiran hanya tinggal pada dirinya sendiri saja. Sebaliknya, yang menjadi titik persentuhan dengan dunia, dengan orang lain, adalah tubuh, padahal hubungan dengan orang lain adalah tempat di mana kebajikan bisa lahir. "Roh" itu "sempurna" karena tertutup. Sedangkan "jasmani tak bisa direncanakan penuh. Ada selamanya yang tak terduga".

Masalah yang diangkat oleh Goenawan Mohamad dalam Catatan Pinggir jilid 5 ini di Barat pun panas dibicarakan. Selama 350 tahun terakhir, sejak Descartes menempatkan hakikat manusia pada pikirannya, pandangan Zhu Xi yang berkuasa di Barat. Tetapi sekarang banyak yang berpendapat bahwa mereduksikan manusia pada pikiran menjadi kesalahan filosofis maha hebat di zaman modernitas, antara lain menjadi sebab munculnya pemikiran ideologis yang demi kebenaran ideologi tega membunuh manusia yang nyata. Jadi, mana yang benar, Zhu Xi atau Ito Jinsai? Kalau mau menghormati keutuhan manusia, yang harus dihormati yang mana: pikirannya atau tubuhnya? Dan apa yang mau kita dahulukan: Kesempurnaan manusia dalam ketertutupan dan kemandiriannya, atau ketersentuhan oleh saudara-saudarinya yang memerlukan solidaritas, suatu rentangan hati dan ta-

ngan yang tak pernah selesai? Goenawan Mohamad tidak menjawab, ia membuat kita berpikir sendiri.

Pertanyaan tentang tubuh adalah salah satu dari sekian banyak pokok yang diangkat Goenawan Mohamad dalam Catatan Pinggir jilid 5. Adalah seni Goenawan Mohamad bahwa ia dapat membuat pertanyaan seabstrak pertanyaan tentang relevansi tubuh menjadi rangsangan pemikiran kita. Dan ia memang tak pernah menyediakan, atau menawarkan, apalagi mendesakkan sebuah jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkannya. Ia akan meninggalkan kita bergulat dengan pertanyaan-pertanyaan, bak anjing diberi tulang besar untuk dikerjakan berhari-hari lamanya.

Itulah ciri khas pemikiran Goenawan Mohamad—yang karena itu memang sangat cocok dicetuskan dalam bentuk aforisme, catatan pendek-pendek: Ia membikin memang terus menerus mengoreksi kita. Tetapi bukan dengan menunjukkan bahwa kita keliru. Melainkan dengan membuat kita menjadi sadar bahwa *cakrawala* kita, *wawasan* kita tidak memadai. Bahwa untuk mencari sikap terhadap apa yang kita hadapi dalam hidup, wawasan hitam-putih tidak cukup. Bahwa masih ada dimensi atau sudut pandang lain yang harus diperhatikan. Bahwa kesalahan kita bukan sebuah kekeliruan, melainkan kepicikan. Bahwa kita dibelenggu oleh apriori-apriori yang mempersempit persepsi kita.

Hal apa pun yang disentuh Goenawan Mohamad menjadi *masalah*, menjadi dorongan yang membuat orang terentak sebentar, lalu ia terpaksa berpikir: Betulkah? Logiskah? Benarkah? Orang merasa cakrawalanya meluas sehingga segi-segi, unsur-unsur, warna-warna yang sebenarnya ada tetapi dulu tidak diperhatikan disadari. Dengan demikian, bisa saja kemapanan intelektual dan emosional kita tergoncang.

Ambil yang ini: Goenawan Mohamad menunjuk pada rentetan ini: Bung Karno dan Bung Hatta, Bung Karno sendirian, Pak

Harto sendirian. Bung Karno dan Pak Harto memimpin sendirian kelihatan masuk akal: Untuk maju bangsa perlu menuruti "satu komandan". Tetapi mengapa semula Bung Karno dan Bung Hatta dipasang bersamaan padahal sejak semula mereka tidak cocok: tidak cocok temperamennya, tidak cocok dalam pandangan dasar politik masing-masing. Mana yang lebih menguntungkan? Orang bisa bertanya: Apakah kelancaran pemberian komando menjamin kelancaran kemajuan (apa pun artinya)? Jadi apa yang sebenamya efektif dalam sebuah bangsa yang teramat plural, yang hanya akan *survive* apabila belajar mengakomodasi pluralitas? Hal itu diangkat jauh sebelum Indonesia dikomandoi oleh pasangan Megawati-Hamzah Haz!

Catatan Pinggir bukan untuk dibaca dalam satu tarikan napas panjang, melainkan sebaiknya per topik, dan tak usah mulai pada permulaan. Terjun secara acak malah bagus. Begitu banyak pokok terangkat. Banyak dari bidang politik, dan hampir semua dengan nuansa politik. Namun Catatan-Catatan Pinggir tidak menjemukan dengan terus berpolitik seperti hal *talkshow-talkshow* (yang tentu tidak semua menjemukan). Maksud Goenawan Mohamad bukan politik dalam arti, mau memenangkan pikiran-pikiran tertentu. Melainkan ia mau membuat kita berpikir, mencair dalam kemapanan pendapat, sikap, pengandaian, ya, prasangka yang barangkali sudah lama kita bawa. Ia mau kita menjadi mampu kembali untuk berefleksi, berefleksi atas segala macam masalah yang kita hadapi, tetapi dalam hal ini juga berefleksi atas diri kita sendiri.

Buku ini kaya nuansanya. Bicara tentang Haji Princen—yang pernah ditahan oleh Sukarno maupun Soeharto—Goenawan Mohamad dibuat bertanya "kenapa ia, yang pernah dipenjarakan tanpa pengadilan oleh pemerintahan "Demokrasi Terpimpin" Bung Karno, kini ambil risiko untuk membantu pembebasan orang-orang yang dulu ikut mendukung "Demokrasi Terpimpin"

dan membenarkan represi atas dirinya?" Pertanyaan itu dalam kaitan Princen 1968 membela Pramoedya Ananta Toer. Dalam mengenang Romo Mangun, Goenawan Mohamad menanyakan mengapa Romo Mangun yang dekat dengan orang-orang pinggiran begitu mengagumi Sutan Sjahrir yang "enak bergerak di antara nona dan tuan muda" Belanda? Karena Sjahrir adalah rokoh yang kalah? Karena kekalahan historis Sjahrir (terhadap Bung Karno) masih harus dipertanyakan apakah memang merupakan kekalahan?

Dalam satu teks Goenawan Mohamad berefleksi tentang "dari mana datangnya kekejaman?" Manusia *kok* bisa kejam luar biasa. Haruskah kecenderungan itu dilemparkan kepada pengaruh setan? Adakah suatu *dualisme* asali mendasari dunia yang merebak dalam pengkutuban baik-jahat? Atau manusia itu sendiri sumber kejahatan (dan kebaikannya)? Tanpa memberi jawaban, Goenawan Mohamad mengutip ucapan mengharukan Anne Frank—anak Yahudi yang waktu itu sudah harus bersembunyi dari pengejaran Nazi yang akhirnya akan menangkapnya juga dan menghabisinya di Auschwitz—bahwa "manusia pada dasarnya baik". Reaksi saya: munafik, atau bodoh, besar orang yang mengatakan hal itu (misalnya Jean-Jacques Rousseau yang atas nama ajarannya 30 tahun kemudian kepala-kepala bergulir di bawah kapak *guillotine*) kecuali kalau yang mengatakannya adalah seorang Anne Frank. Adakah kebenaran tentang manusia kecuali dari mulut korban yang tidak sampai membenci?

Pada umumnya korban, korban penindasan, korban ketidakadilan, justru benci kembali, justru mau membalas. Goenawan Mohamad mengangkat *Mahabharata*. *Mahabharata* adalah kisah yang tidak mengenal pengampunan. Tak ada tindak jahat yang tidak memperoleh balasan. Segala kejahatan kaum Kurawa akan dibalas oleh para Pandawa. Bukankah korban lalu menjadi pelaku juga? Ketika korban menuntut balas dan jadi algojo, yang

ada memang seakan-akan penyamaan: Gogon jadi sama dengan Gigin dalam mengalami kezaliman.... Ada musala yang pecah kacanya, ada kabar angin bahwa masjid telah dibakar. Maka sejumlah gereja pun dihancurkan. Ada gereja dihancurkan, maka ribuan kilometer jauhnya dari sana, sejumlah masjid pun ganti dibasmi.... Jadi apa itu adil? Siapa pihak yang baik? Dan apa nilai sebuah kemenangan? Judul renungan itu adalah "Simetri".

Kitab-kitab suci pun menjadi alasan renungan. Banyak pertanyaan muncul apabila kita berani membacanya dengan terbuka, dengan memberi hak pada reaksi hati kita. Goenawan membicarakan komentar Simon Maimonides, filosof besar Yahudi abad ke-13, dan Prof Alan M. Dershowitz atas sebuah kejadian (lih. Genesis bab 34) di mana Simeon dan Levi, dua anak nabi Yakub, membunuh semua laki-laki sebuah kota karena adik mereka diperkosa, padahal sudah tercapai damai. Maimonides membenarkan tindakan itu. Namun menurut Dershowitz, kisah itu menimbulkan pertanyaan tentang Tuhan, mengingat yang terlibat adalah anak-anak nabi Yakub, orang pilihanNya: "Hukum-hukumNya tumbuh dari pengalaman manusia dan Tuhan sendiri, bukan sekadar sebagai kata akhir." Keadilan bukan sebagai barang jadi, melainkan sebagai proses belajar, proses belajar Tuhan bersama manusia?

Siapa pun yang merasa tahu semuanya dengan pasti, bagi Goenawan Mohamad meragukan. Termasuk mereka yang merasa tahu persis apa yang mau disampaikan Tuhan melalui Kitab-kitabNya. Tetapi apa pesan *otentik* sebuah Kitab Suci? Adalah Mohammed Arkoun yang mengangkat pertanyaan itu. Menurut Arkoun—dan mengikuti apa yang dipastikan oleh hermeneutik tak ada arti sebuah teks tanpa adanya tafsiran. Apabila sebuah teks lalu dikodifikasi, jadi dibakukan salah satu tafsirannya sehingga perbedaan tafsiran dihentikan, tafsiran yang ditetapkan sebagai monopoli pengartian menjadi instansi kontrol terhadap

tafsiran-tafsiran lain. Tetapi dari mana ”kekuasaan dan otoritas” lembaga yang membuat kodifikasi itu datang? Bukankah Sabda Ilahi diselewengkan kalau ada manusia menyatakan bahwa hanya pahamnya sendiri yang benar? Kemapanan segala skripturalisme kandas di sini. Timbul pertanyaan: Dengan cara apakah manusia sebenarnya setia pada Sabda Tuhan, taat pada KitabNya?

Salah satu konsep yang nampaknya mapan adalah ”bangsa”. Tetapi apa makna sebuah bangsa? Apakah benar ”bangsa” dipahami sebagai ”sebuah kastil raksasa, dengan tembok yang tebal, menara pengintai, dan meriam-meriam yang siap?” ”Singkat kata, kini kita memerlukan sebuah angan yang lain tentang ”Indonesia”. Bukan sebuah geografi yang luas. Bukan sebuah benteng yang kedap. Tapi sebuah usaha sejarah yang belum selesai....” Angan yang bagaimana, usaha yang seperti apa? Bukan Goenawan Mohamad kalau ia memberikan jawabannya.

Di mana pun kita masuk ke dalam buku kumpulan catatan itu, tak pernah kita akan kering. Apa pun yang muncul tidak pernah rutin. Masalah rutin menjadi hal baru, dan hal baru menjadi masalah. Apakah buku ini dapat disebut sebuah kritik? Tentu, catatan-catatan itu sebuah kritik, semuanya kritis, tak ada sesuatu apa pun yang dibiarkan, diafirmasikan begitu saja. Tetapi unsur kritik bukan yang pertama. Seorang pengkritik sering sudah bertolak dari pandangan tertentu, lalu memberikan penilaian atas dasar pandangannya. Goenawan Mohamad tak pernah begitu saja memberi penilaian. Kritiknya berbentuk lain. Kritiknya terarah pada pandangan kita yang sudah mapan, yang menjadi tolok ukur kritik kita, baik pandangan yang ”kritis” maupun yang afirmatif. Ia memperlihatkan bahwa ada segi lain juga yang harus diperhatikan. Perspektif kita sendiri mengalami perubahan. Penilaian akhir selalu dibiarkan terbuka. Lawan sebenarnya Goenawan Mohamad adalah pemikiran mono-dimensional. Pemikiran itu yang memalsukan, yang membuat keras, picik, fa-

natik, tidak nyata, tertutup, dan negatif. Di situ wawasan Goenawan Mohamad masuk. Dengan pengetahuannya yang luas dari sejarah Timur, Barat, dan nasional, dan dari keakrabannya dengan sastra besar dunia dan pemikiran para filosof dan tokoh intelektual umat manusia, ia mempunyai latar belakang dan modal intelektual luas untuk membuka multidimensionalitas *segala macam* pengalaman manusia, baik manusia Indonesia maupun manusia umum. Tak pernah ia menguraikan ide-ide besar, prinsip-prinsip kesayangan para filosof. Obyek perhatiannya selalu sesuatu yang konkret, yang lebih mikro daripada makro. Tetapi dalam memutar-mutar obyek itu, dimensi universalnya justru terangkat. Dengan akibat bahwa kita, para pembaca, menjadi heran, berpikir-pikir, bermenung-menung, akhirnya merasa terkembang dalam wawasan.

Bagi mereka pun yang sudah membaca empat jilid Catatan Pinggir yang sebelumnya, jilid ini—yang memuat *catatan-catatan pinggir* dalam majalah *Suara Independen*, *D&R*, *Tempo* dan *Tempo Interaktif* dari tanggal 10 Desember 1994 sampai 23 Juli 2001—tetap akan memberikan inspirasi baru.

Jakarta, 3 September 2001

SIMULACRA

LELAKI berumur 72 tahun itu seorang yang tak pernah mengeluh tentang abad ke-20. Tapi punya satu kecemasan: bahwa Indonesia—seperti mungkin juga ia sendiri—akan segera kehilangan dasawarsa ini. Ini bulan Desember 1994 dan Bandung direcoki hujan. Ia juga seorang nasionalis tua yang terkena rematik. Ia bangga dengan harapan-harapan yang terlaksana di tahun 1945 (ia ikut berbaris untuk mendengarkan proklamasi kemerdekaan), ia memasang gambar Bung Karno dekat wayang Bima di kamar bukunya, ia percaya bahwa Dewa Ruci lebih dalam filsafatnya ketimbang film *Maria Mercedes* yang selalu diikuti cucunya di layar televisi itu, dan ia mengeluh bahwa Amerika hanya punya presiden yang gemar meniup terompet.

Pada suatu hari, ia tiba-tiba berkata kepada menantunya: ”Saya bangga. Pak Harto hebat. Saya bisa mengkritiknya, tapi saya lihat siaran dari pertemuan APEC di Bogor itu. Pak Harto hebat. Kamu lihat siaran televisi itu? Bukan main.”

Menantunya mengangguk, ”Ya, Pak,” tapi ia seorang yang pendiam dan terlebih-lebih lagi ia seorang yang berumur 31 tahun yang tak tertarik kepada APEC, kecuali cerita tentang Hillary yang pergi ke Yogya dan limusin hitam yang dibawa Presiden Clinton dari Washington DC ke Bogor. Ia hanya terkesima, meskipun cuma beberapa puluh detik, kini jarak seakan-akan hilang di atlas, juga selisih waktu: semua seakan-akan simultan. Di ruang kerjanya pesawat televisi menangkap *CNN*. Ia seorang asisten manajer *front desk* Hotel Preanger yang tekun dan hanya sesekali melihat apa yang terjadi di muka bumi.

Tapi mungkin semua orang cuma sesekali melihat apa yang terjadi di muka bumi dan tak banyak yang tertarik pada APEC. Juga nasionalis tua itu, sebenarnya. Apakah APEC baginya? Ia

melihat siaran di *TVRI* Presiden Republik Indonesia berdiri tegak, parasnya girang, dan rambut yang putih itu adalah sebuah kode tentang wibawanya di antara sejumlah pemimpin dunia, semua melambai "halo", sukses, semua tersenyum, berbaju batik.

Bung Karno. Pak Harto. Bandung. Bogor. Indonesia. Ia seakan-akan mendengar lagu Indonesia buat pertama kalinya, dulu, pagi harinya abad ke-20. Barangkali kini ia tak harus waswas lagi, biarpun waktu menggerogoti dasawarsa kesembilan, dan ia makin encok. APEC: juga sebuah fajar.

Bahwa APEC adalah suatu usaha ke arah yang membuat nasionalisme tidak begitu penting—setidaknya dalam proses paling dahsyat di dunia kini dan nanti, yaitu proses perdagangan—hal itu, bagi lelaki tua dengan gambar Bung Karno dan Bhima itu, mungkin tak jelas benar. Juga mungkin kini ia tak perlu tahu apa yang bisa terjadi. Modal asing akan jadi lumrah. Kata itu tak menandai sesuatu yang najis lagi. Produk asing akan jadi kaprah. Tenaga asing akan datang menawarkan jasa, seperti sedan-sedan impor menawarkan kecepatan dan prestise. Bahkan kata "asing" itu semakin tidak bisa dipertentangkan dengan "tidak asing". Sepatu Reebok yang dibuat di sebuah pabrik di Pulogadung, Jakarta, pinjaman dari luar yang dipakai untuk memulai sebuah usaha, saham perusahaan umum Indonesia yang dijual di New York Stock Exchange.

Akhirnya, sebuah *nation-states* yang benderanya dikibarkan dengan jantung berdebar, yang perbatasannya dijaga seperti si sakit dijaga datu-datu, dalam arus seperti itu hanya akan menjadi sejenis wilayah administratif, dan mungkin tak banyak yang menangis kehilangan. Barangkali *nation-states* itu hanya hasil dari sebuah imajinasi, yang melahirkan sebuah citra, lalu sebuah kekuasaan yang memaksakan citra itu.

Adakah dia *engah*, nasionalis tua yang bangga melihat adegan di Istana Bogor itu, tentang itu semua? Tahukah ia apa konseku-

ensi APEC? Entahlah. Ia bilang ia bangga. Baginya, seperti yang saya katakan di atas, APEC justru sebuah fajar, terbitnya kembali kemegahan negara-bangsa Indonesia di dunia; singkatnya, sebuah proyek nasionalisme. Baginya, tayangan di *TVRI* dari Istana Bogor itulah yang ”nyata”, sementara proses perdagangan yang bersimpang-siur di bursa dan layar komputer bank-bank devisa yang mencatat transfer uang hampir tiap detik itu, yang berlangsung entah di mana, adalah tak ”nyata”.

Apa yang ”nyata” kemudian? APEC sebagai proyek liberalisasi perdagangan wilayah Asia Pasifik atau APEC sebagai proyek yang disebut Milan Kundera ”imagologi”—atau, lebih sederhana lagi, proyek propaganda dan *public relations*?

Siapa tahu yang terakhir ini yang benar. Terutama bagi banyak pejabat, dari pucuk sampai ke *bongkot*, yang selama ini hidup dari uang sogok dan kenikmatan-kenikmatan lain karena kekuasaan mereka memberi lisensi, proteksi, dan hak monopoli kepada perusahaan-perusahaan tertentu. Para pejabat ini, menurut tabiat mereka, tak dikehendaki (dan menghendaki) liberalisasi ala APEC. Tapi mereka bilang sukses, sukses, sukses, dan Presiden melambai, tersenyum, tapi kita tak pernah melihat apa gerangan sukses itu.

Juga nasionalis encok tua: dunia telah diciptakan menjadi, dari sebuah televisi.

Suara Independen No. 9/10, Desember 1994

1995
serombonga
Mereka hancurkan perc
surat kabar milik fraksi Girondin. Suar
ang dianggap menjengkelkan pun dibun
esakan seperti inilah yang akhirnya berh

GUS DUR (1)

GUS DUR adalah seorang pelintas batas. Atau barangkali bataslah yang melintasi Gus Dur. Berhadapan dengan Abdurrahman Wahid, kita berhadapan dengan seorang kiai, tetapi juga bukan kiai, seorang yang bukan kiai tetapi juga kiai. Saya pernah melihatnya berbaju piyama Cina yang ringan, bersarung palekat yang sudah pucat dan tentu saja berpeci (seraya menggunakan sepatu). Tapi saya pernah pula melihat gambarnya, bersama istrinya, mengenakan pakaian petani Belanda abad lampau—sebagai turis Nederland. Genealoginya kukuh sebagai santri dari pedalaman Jawa Timur, tetapi ia mengenal peta Menteng di Jakarta—daerah kelas atas Indonesia ketika kelas atas tidak seperti sekarang—seintim ia mengenal daerah kanak-kanaknya.

Gus Dur di sana-sini menulis risalah agama. Saya ingat deskripsinya yang akrab tentang para ulama terkenal dan tak terkenal di pelbagai pesantren. Tapi Gus Dur juga menulis komentar yang pintar tentang pertandingan sepak bola. Atau sebuah esai pendek yang cemerlang tentang film. Orang kagum kepada luasnya cakupan pengetahuannya, tetapi juga bisa menganggapnya sebagai seorang *diletant* terus-menerus. Siapakah dia sebenarnya? Di mana ia harus ditaruh?

Satu hal jelas: Gus Dur pemimpin Nahdlatul Ulama, organisasi Islam besar yang oleh banyak pakar disebut "tradisional" itu. Tapi satu hal lain, yang jelas juga: ia sering mengemukakan pendapat yang juga melampaui kalangan muslim dan garis-garis tradisi. Dan orang pun terkejut, atau marah, seperti ketika ia dikutip (sepulang dari Yerusalem) agar Indonesia bersiap menghadapi saat untuk pada suatu hari, mau tak mau, mengakui Israel.

Orang terkejut, orang marah, saya kira itu karena tak selama-

nya jelas bahwa Abdurrahman Wahid adalah seorang cendekiawan *par exellence*. Ia bukan saja mengemukakan pikirannya dengan bagus dalam tulisan dan ceramah, tapi juga selalu terpanggil untuk tampil dengan wacana alternatif. Ia mampu merangsang perdebatan publik seraya meningkatkan kualitasnya. Dan sebagaimana umumnya mereka yang hidup sebagai intelektual, ia punya komitmen yang penuh risiko ke arah masyarakat yang terbuka.

Tapi tentu saja Abdurrahman Wahid juga seorang pemimpin gerakan. Ia, dalam artinya yang longgar, seorang politikus. Ia harus mengayuh biduk di antara kompromi-kompromi. Ia harus efektif. Mungkin sebab itu, pola pikiran yang dituliskannya sering lebih terarah pada aksi transformatif ketimbang benar-benar pemikiran reflektif—seakan-akan ia tak sabar dengan penalaran yang *rigorous* seorang filosof dan kehati-hatian yang *njelimet* dari seorang ahli fikih. Tetapi ia mengemukakan semuanya dengan konsisten, terutama bila ia bicara tentang hubungan agama, masyarakat, dan demokrasi. Dan ia mengemukakan semuanya itu tanpa, dalam hidupnya sehari-hari, pernah kehabisan kekayaannya yang menyenangkan (atau menjengkelkan, tergantung bagaimana kita melihatnya): lelucon, lelucon. Lelucon.

Humor, cemooh, kitab kuning, ayat-ayat, Piala Dunia, demokrasi, persamaan hak semua warga negara, tanfidziyah. Seorang pengecamnya menganggap Gus Dur ”tidak mudah dipegang.” Tentu saja. Gus Dur, sebagai keseluruhan, tak bisa dimasukkan ke kandang kategorisasi. Ia melawan stereotip. Besar dari kalangan santri yang telah mengarungi dunia yang beragam, yang sering mengasyikkan tetapi juga memojokkan, Gus Dur mungkin tahu benar apa yang pernah disebut oleh Ulil Abshar Abdalla, dalam sebuah diskusi yang saya hadiri suatu malam di Ciputat, sebagai ”pedihnya stereotip”.

Kategorisasi, apalagi penciptaan stereotip (”santri NU pasti lebih udik ketimbang santri ICMI”, misalnya), sebenarnya adalah

ketidaksiapan menerima yang berbeda, yang lain, yang tak putus-putusnya lain. Kategorisasi adalah sebuah agenda kekuasaan berdasarkan pengetahuan, suatu imperialisme yang membekukan wajah, sejarah, dan sukma orang lain. Dengan kategorisasi, suatu abstraksi telah menyebabkan yang berbeda, yang lain, berhenti menjadi yang sama.

Kita, sayangnya, hidup di sebuah zaman, di sebuah lingkungan yang menyetop yang berbeda, yang tak putus-putusnya berbeda—dengan pelbagai modus. Kita bahkan hidup dengan politik kategorisasi. Yang singular, yang unik, yang tak bisa dikopi, dianggap mustahil atau meracau. Manusia adalah ”oknum” atau ”anggota”, tidak bisa tidak. Si Badu itu ”santri”, atau kalau tidak, ”abangan” si Jengkol itu ”kiri”, atau kalau tidak, ”kanan”.

Kita hidup di zaman deret. Insiden, spontanitas, kebetulan, semua dianggap omong kosong. Selalu ada rekayasa, katanya, karena kita tak bisa membayangkan sesuatu yang tak terduga-duga. Dengan kata lain: kita tak punya ide tentang sesuatu yang sama sekali bebas dari suatu deret, sesuatu yang sama sekali berbeda.

Apalagi selama sekian dasawarsa kita membungkuk di bawah sebuah kekuasaan, di mana birokrasi dan aparat seakan-akan menggantikan Mungkar dan Nangkir. Birokrasi memang menghendaki deret dan barisan; kita melihatnya pada meja-meja kantor pemerintah, acara tanggal 17, atau seri nomor SK, atau baju safari. Gus Dur membingungkan semua itu, karena ia antideret. Karena ia pelintas batas, atau dilintasi batas. Karena ia adalah suatu proses dekonstruksi yang tak habis-habisnya. Dan dengan demikian, karena ia menjadi contoh: pada momen Gus Dur adalah Gus Dur, ia manusia merdeka. Pada saat seperti itu yang lain dihormati sebagai yang lain—dan politik menjadi sesuatu yang tak kehilangan manusia. Bahkan kehidupan, mungkin sejenak, tak kehilangan rohnya.

Suara Independen, No. 10/1/Januari 1995

CATATAN 1995

SEBUAH tahun baru lagi: sebuah urutan dari Januari sampai Desember lagi. Kita memasukinya, seperti 365 hari yang lalu kita memasuki 1994. Dengan atau tanpa terompet.

Sebenarnya waktu bukan seperti sebuah riul panjang, yang terbagi-bagi tiap bagian sama dan sebangun, dan kita menempuhnya bertahap-tahap. Berada di dalam waktu sebenarnya berada dalam suatu kelangsungan yang tak terulang. Tapi ini 1995. Ada yang ganda, mungkin agak ganjil, pada saat ini. Kita mengalami suatu repetisi, tetapi kita juga mengalami sesuatu yang barangkali tak pernah kita alami dulu, dan mungkin tak akan kita alami kelak: angka 1995 adalah petunjuk akan berakhirnya sebuah zaman.

Manusia adalah makhluk yang tahu menghitung dengan angka, yang bisa mengukur zaman. Ia juga makhluk yang tahu bahwa dirinya, dan banyak hal lain di sekitar dirinya, akan tamat. Dari sini kita tersadar kenapa kita berada dalam suatu pasase yang istimewa. Pada angka 1995, kita berada dalam sebuah republik yang berumur 50 tahun. Pada angka 1995, kita telah hidup di bawah sebuah rezim yang berkuasa hampir tiga dasawarsa. Pada 1995, kita bernapas, bercinta, punya karier, atau mungkin (akan) mati, di sebuah abad yang menjelang berganti.

Sebuah abad yang dahsyat. Kita mungkin akan menengoknya kembali, sambil terdorong terbang ke masa depan, seperti "malaikat sejarah" dalam imajinasi Walter Benjamin. Yang mendorongnya angin badai. Kita menyebutnya kemajuan. Dalam deras topan kemajuan itu yang tampak tertinggal adalah unggulan reruntuhan yang kian menjulang ke langit.

Trotsky kiranya benar: Siapa yang mau hidup tenteram jangan

hidup di abad ke-20. Begitu selesai dasawarsa pertamanya, Revolusi Rusia meletus. Waktu itu sejumlah orang yakin betul bahwa dunia akan ”berganti rupa”, seperti dinyanyikan dalam lagu *Internationale*. Ribuan orang bersedia membunuh untuk janji yang seperti disemaikan sejarah itu. Ribuan orang siap jadi korban dan memang gugur. Mungkin mereka tak sia-sia. Tapi kita tahu kemudian bahwa apa yang bermula di abad ini dengan dentuman kemudian berakhir hanya dengan desah—sebelum abad berikutnya datang. Jika dunia pun sementara itu berganti rupa, pergantiannya jelas tak seperti yang jadi agenda Revolusi Sosialis besar di tahun 1917 itu. Di Rusia, di Cina, di Vietnam, di Kuba, sosialisme kandas.

Mungkin revolusi sosialis bukan cuma satu-satunya tempat di mana harapan dibenihkan kemudian dikhianati dan akhirnya ditinggalkan. Abad ke-20 juga abad nasionalisme—penjajahan di Asia dan Afrika runtuh, dan harga diri orang yang tertindas berkibar. Tapi nasionalisme juga menginginkan sebuah kelompok dengan kesetiaan dan identitas yang padu berdasarkan himpunan yang disebut bangsa dan berada dalam kuasa sebuah negara. Suatu imajinasi, suatu ide, suatu konstruksi tertentu diberlakukan.

Tak jarang dalam proses itu mereka yang berbeda jadi korban. Kehendak melahirkan suatu negara, satu bangsa di sebuah wilayah berkali-kali menimbulkan tindakan represif ke dalam dan peperangan ke luar—terutama dalam suatu fase yang saya sebut sebagai ”nasionalisme sekunder”. Dalam fase *post*-kolonial ini, ketika perjuangan menghadapi kaum kolonialis selesai, negara-negara yang baru di Asia-Afrika mengarahkan energinya yang sering kali agresif, ke arah integrasi nasional.

Itulah yang juga bisa dicatat bagi Republik kita yang di tahun 1995 ini memasuki umur setengah abad. Dalam umur sepanjang itu hampir 40 tahun lamanya yang kita saksikan adalah elan

”nasionalisme sekunder”. Di bawah ”demokrasi terpimpin” dan ”ekonomi terpimpin” ala Bung Karno, Indonesia digembleng untuk jadi utuh satu padu dengan identitas yang jelas. Jutaan orang harus dan dalam taraf tertentu berhasil jadi ”seia-sekata” dalam tujuan bersama dengan pemimpin bersama. Orang banyak pun menjadi ”massa”. Massa dijunjung tinggi: himpunan yang gempal tenaga yang bisa meninju. Garis ditarik tegas terhadap yang tak begini jelas dan yang beda. Maka yang ”lain” pun ditelan menjadi yang ”sama”. Sisanya ditendang ke dalam tong sampah sejarah.

Di bawah ”demokrasi Soeharto” yang menyusul setelah itu Indonesia tak digembleng lagi jadi satu massa. Sejak 1966 Indonesia dibentangkan jadi sebuah pasar. Berbeda dengan ”massa”, sebuah ”pasar” tak diasumsikan sebagai kekuatan yang seia sekata untuk bergerak atau menghantam. Pasar punya banyak segmen. Tiap segmen punya unsur produsen dan konsumen dan keduanya bisa bersengketa. Bila massa bisa bergemuruh serempak ”ya”, pasar sebaliknya sebuah hiruk-pikuk.

Tapi justru karena itulah, sebuah manajemen ekonomi nasional mencoba menjaga agar kecenderungan hiruk-pikuk itu terkendali. Birokrasi pun hadir membentangkan jala. Negara tampak begitu jelas bayang-bayangnya di mana-mana. Sejak beberapa tahun terakhir sejumlah pakar mulai berkata bahwa Negara telah jadi demikian kuat, sedangkan masyarakat semakin lemah.

Kita seperti menyaksikan helaan napas baru dari ”nasionalisme sekunder”. Tapi mungkin yang sebenarnya terjadi adalah helaan napas terakhir. Sebab yang kurang seksama diperhatikan ialah bahwa ketika Indonesia terbelakang menjadi sebuah pasar, pada saat itu juga suatu proses komodifikasi tak bisa dielakkan pula dalam arena kekuasaan kedaulatan imajinasi bersama sebagai satu bangsa. Nilai tukar menggantikan nilai-nilai lain. Dari sinilah kita melihat kenapa begitu berkecamuk penyuapan dan

korupsi. Wewenang telah jadi barang yang bisa menghasilkan dan dihasilkan oleh uang.

Di mana gerangan ”Negara”? Di mana sebuah birokrasi yang rasional otonom konsisten? Di mana tersisa sebuah arena publik—tempat soal keadilan dan kepentingan umum dinegosiasikan dengan bebas—yang tidak terombang-ambing dan tak ditelantarkan oleh nilai tukar itu? Mungkin tak ada.

Barangkali abad ke-20 akan berakhir dengan pertanyaan-pertanyaan itu. Lima tahun lagi mungkin kita masih belum bisa menjawab. Sementara itu kita meniup terompet, kesal ataupun tidak, membeli kesenangan dan keisengan di hadapan sebuah zaman yang akan berakhir dari mana kita setengah ingin berpisah setengah ingin mengeloninya kembali. Terus. Brecht pernah menggambarkan situasi seperti ini dalam sebuah sajaknya: ”ketika yang ada hanya salah dan tak ada hati yang marah”.

Suara Independen, No.11/31 Januari 1995

LA PATRIE

DI dalam ruang klandestin yang cemas, di Kota Paris yang diduduki Jerman, Albert Camus menulis untuk sebuah majalah yang diterbitkan secara rahasia: ”Saya ingin dapat mencintai negeri saya dan tetap mencintai keadilan”. Pertempuran antara tentara pendudukan dan pasukan *resistance* Prancis yang bergerilya masih berkecamuk. Majalah *Combat* tetap terbit, untuk mengkomunikasikan berita dan ide-ide perlawanan ke pembacanya yang terbatas. Camus tetap menulis editorialnya yang unik. Ia menujukan serangkaian surat kepada temannya, seorang Jerman, yang tentu saja berada di pihak ”sana”.

Kita tak tahu dari mana datang si Jerman ini. Mungkin ia seorang teman imajiner. Mungkin pula ia seorang intelektual yang benar-benar ada dan bisa menyebutkan apa arti Jerman baginya di masa nasionalisme yang bergelora itu. ”Kebesaran tanah airku tak ternilai,” demikianlah katanya. Sebab di dunia di mana semua telah kehilangan arti, demikian ia berkata, orang-orang muda Jerman beruntung dapat menemukan sesuatu yang bermakna dalam apa yang ia sebut sebagai ”nasib bangsa”. Maka mereka harus bersedia ”mengorbankan segala-galanya”.

Ada yang menggetarkan dalam kata-kata seperti itu. Tapi bagi Camus, ada yang justru menakutkan. ”Tidak,” katanya, ”saya tak bisa percaya bawa segala-galanya harus dipersembahkan untuk satu tujuan yang tunggal.”

Yang kita hadapi di sini adalah sebuah argumen terhadap semangat totalitarianisme abad ke-20. Argumen itu mengakui bahwa memang ada sesuatu yang terasa mulia ketika kita bersedia bergabung dengan suatu ide, suatu iman, suatu gairah, atau juga suatu satuan kemanusiaan yang lebih besar ketimbang diri kita masing-masing yang bersendiri sekarang. Tetapi pertanyaannya

adalah layakkah manusia, dengan alasan itu, kehilangan ujung terakhir sukmanya. Totalitarianisme seperti yang bergemuruh di Jerman di bawah Hitler, atau Cina di bawah Mao, bilang, ya, harus begitu. Tapi setelah itu, apa gerangan? Pada akhirnya kita memerlukan suatu keyakinan bahwa kelak, di suatu momen, manusia kembali akan utuh, tidak sekadar bagian dan pengorbanan yang agung. Tanpa itu, yang ada hanya upacara pembinasaan.

Ada seorang teman yang punya pendapat agak menarik tentang Pancasila dan patriotisme. Menurut dia, apa yang penting dalam Pancasila bukanlah masing-masing sila itu, ataupun gabungan kelimanya sebagai satu kepalan. Yang penting justru tiap sila bisa berperan sebagai pengimbang bagi sila yang lain. Maka apabila orang cenderung berlebihan mengagungkan semangat kebangsaan, pada saat yang sama orang harus diingatkan bahwa harus diperhatikan pula semangat perikemanusiaan yang adil dan beradab. Apabila orang cenderung melebihi batas dalam mempraktekkan keyakinan akan Tuhan Yang Maha Esa, pada saat yang sama orang harus diminta untuk memandang juga, adakah hal itu, pada saat yang sama, memperhatikan nilai-nilai demokrasi.

Saya tidak tahu bisakah cara melihat Pancasila yang sedemikian itu cocok dengan para penatar berbaju safari yang terkadang membikin orang bosan. Tetapi tafsir macam itu setidaknya mengemukakan satu hal: ”tanah air” adalah hal yang penting, tapi harus dipertanyakan terlebih dulu, seberapa penting ia, untuk siapa, dan dalam momen apa. Dengan kata lain, ada nisbah yang harus dilihat pada saat itu. Ketika para anggota Teater Buruh yang dilarang terus-menerus mengekspresikan diri itu berkumpul di sebuah ruang tertutup, dan satu-satu mereka mencium sang Merah Putih sambil menangis, kita agaknya tahu bahwa ”tanah air”, yang dilambangkan oleh bendera sederhana itu, adalah negeri orang-orang yang tertekan, Indonesianya orang yang teraniaya.

Tentu, peta, nama, garis lintang dan garis bujur negeri itu mungkin sama dengan yang ada di kepala Tuan X. Tapi ”Indo nesia” tempat buruh-buruh itu menitikkan air mata bukanlah tanah air Tuan X, yang merasa bahwa dirinya, atau teman-temannya, atau kerabatnya, atau golongannya, sudah harus bersyukur kepada keadaan, khususnya kepada Pemerintah, lantaran banyak hal sekarang telah bisa ia nikmati.

Mungkin itu sebabnya apa yang dikatakan Camus terasa lebih bergaung bagi kita, bukan bagi Tuan X. ”Saya ingin dapat mencintai negeri saya dan tetap mencintai keadilan.”

Si Jerman yang tak bernama, teman Albert Camus nun di seberang garis demarkasi itu, menganggap bahwa kalau begitu soalnya, Camus tak mencintai tanah airnya. Cinta kita kepada tanah air, demikianlah kurang lebih kata si Jerman, harus bebas dari syarat. Saya ragu bisakah itu berlaku di zaman ini. Betapa mudahnya seandainya sebuah negeri bisa hadir terus-menerus hanya sebagai makhluk mitologis. Tetapi kita bisa membayangkan bahwa bagi Marsinah yang dibunuh dengan sepucuk pistol yang mungkin ditembakkan ke kemaluannya, ”negeri”-nya telah diambil alih oleh ”negara”, dan ”negara” telah diambil alih oleh petugas yang berpistol itu. Seandainya Marsinah masih hidup, dia akan mengatakan, ”Jika beginilah tanah air yang dimaksudkan untukku, aku lebih baik jauh dari padanya.”

Yang menyedihkan ialah bahwa orang seperti Marsinah sebenarnya hanya punya satu negeri, tempat ia lahir, dibesarkan, mati. Ia tidak punya uang untuk berangkat ke negeri lain, beli *real estate* di seberang sana, atau jadi profesional di dalam kancah perusahaan multinasional. Ia tak punya dataran lain, sementara di atas dan di sekitarnya orang memperebutkan pengertian ”tanah air”, pengertian ”Indonesia”, dengan upacara-upacara, perjalanan safari kirab bermil-mil, siaran televisi atau juga gerak senjata berpucuk-pucuk.

Suara Independen, No. 1, Juni 1995

PRAM (1)

PRAMOEDYA Ananta Toer, berbaju hitam, berdiri tegak di depan kerai bambu yang merindangi sebuah beranda: foto karya Harvey Dangla ini, yang pernah dipamerkan di Galeri Seni Rupa Gambir, Jakarta, di tahun 1994, menangkap momen sang novelis yang paling kena. Ada kekuatan di sana, ada sesuatu yang keras, mungkin juga angkuh, di paras dan posisi itu. Dangla, sang fotograf Prancis, tidak menampilkan seorang tua yang sudah bungkuk dalam umur 70 tahun. Ia menampilkan seorang penantang abadi.

Pram memang seorang penantang abadi—atau ia telah dibuat demikian oleh sejumlah orang dalam sederet zaman. Dalam buku A. Teeuw yang mengaguminya, *Modern Indonesia Literature*, kita bisa baca riwayat hidupnya yang seakan-akan bagian dari sejarah pembebasan politik Indonesia. Pram lahir pada 6 Februari 1925 di Blora, di Jawa Tengah utara. Ayahnya seorang guru yang tadinya bekerja untuk sekolah dasar pemerintah, HIS, di Rembang, tapi kemudian menjadi kepala sekolah milik pergerakan Boedi Oetomo di Blora, setelah ia kawin dengan putri seorang penghulu. Pram anak sulung. Gaji guru Boedi Oetomo sangat kecil, dan sang ibu harus menambah penghasilan dalam kesulitan hidup itu dengan bekerja di sawah atau di pekarangan rumah.

Di sekolah bapaknya, Pram bukan anak yang paling pandai, dan ini mengecewakan si bapak yang keras hati itu. Ada cerita bahwa ketika Pram selesai dan ingin melanjutkan belajar di sekolah menengah, ayahnya menyuruhnya kembali ke sekolah dasar. Marah, menangis, toh ia harus patuh. Hubungan ayah-anak pun tegang, suatu keadaan yang bisa tampak pula dalam tulisan-tulisan Pram kemudian. Si bapak, seorang nasionalis, kemudian jadi kecewa oleh keadaan pergerakan, ia jadi seorang penjudi yang

tangguh, seperti tergambar dalam novel *Bukan Pasar Malam*, ketika pengarang pulang ke Blora untuk pemakaman ayah yang tak membahagiakan anak-anaknya itu.

Di tahun 1940-an Pramoedya ikut dengan tentara Republik dalam gerilya melawan pasukan Belanda. Di tahun 1947 ia dipenjarakan di Bukit Duri.

Ia menulis *Kranji-Kranji Jatuh*, dan *Keluarga Gerilya* dan dengan segera mengalami benturan pertama antara sastra yang ditulisnya dan kekuasaan. Yang pertama diterbitkan oleh The Voice of Free Indonesia di Jakarta pada tahun 1947. Penerbitnya digerebeg pasukan Belanda, dan tiga perempat dari catatannya untuk prosa tentang gerilya ini disita Napas, tak pernah kembali. *Keluarga Gerilya* ditulis di bui Bukit Duri.

Kemudian ia bebas. Republik berdiri dan lepas dari kemungkinan dijajah kembali, meskipun tak berarti lepas dari sengketa, kekerasan, penindasan, kali ini antara orang-orang Republik dan orang-orang Republik—sebuah kepedihan yang tampaknya sulit dielakkan dalam sejarah nasionalisme Dunia Ketiga. Kemudian Indonesia memasuki suatu masa baru.

Saya masih sangat muda waktu itu, dan tak tahu persis apa yang terjadi dan apa yang harus dilakukan. Tapi ketika saya pindah ke Jakarta untuk jadi seorang mahasiswa (dan kemudian penulis), segera saya merasakan suasana yang kian kehilangan kesempatan untuk perdebatan ide-ide: iklim jadi kurang toleran, kekuasaan kian represif. Di tahun 1958 Indonesia dinyatakan dalam keadaan darurat perang, dan militer memegang posisi yang kian menonjol dalam mengatur kehidupan masyarakat. Sejumlah koran dibredel, majalah dipaksa berubah atau mati, sejumlah partai dan organisasi dibubarkan, dan sejumlah pemimpin, termasuk dua bekas perdana menteri, dimasukkan ke rumah tahanan. Sistem politik diubah drastis: Presiden Sukarno memperkenalkan sistem Demokrasi Terpimpin. Pekik besar Revolusi dise-

rukan, dan semua orang harus ikut, semuanya harus berdiri siap, setia, seia, semuanya harus berbaris di belakang sang Pemimpin Besar Revolusi, yang tak lain adalah sang Presiden sendiri.

Orang seperti Bung Hatta masygul menyaksikan semua ini dan menulis sebuah risalah ringkas, *Demokrasi Kita*, yang kemudian tak bisa disebarluaskan secara terbuka. Tetapi ada di antara mereka yang yakin bahwa perubahan besar dan berarti sedang terjadi, ke arah yang lebih baik, dan sebab itu tindakan yang keras diperlukan. Orang mulai hidup dalam gairah, tapi juga rasa tegang, yang juga rasa cemas. Semacam demam berkecamuk.

Pramoedya (dan tentu juga yang lain-lain) berada di tengah semua itu. Di tahun 1960 ia menerbitkan sebuah esai panjang yang dibentuk dalam sebuah buku, *Hoakiau di Indonesia*. Tak lama kemudian, buku itu—semacam pembelaan buat orang Indonesia keturunan Tionghoa, suatu pendirian yang bertentangan dengan banyak orang dan terutama dengan aparat yang berkuasa—dilarang. Di tahun 1960 itu ia dipenjarakan. Saya, dalam umur 19 tahun, tak mendengar banyak tentang nasibnya saat itu. Saya tak tahu siapa yang mengutuknya dan siapa yang membelanya hingga ia, tak lama kemudian, dibebaskan. Bagi saya yang baru muncul dari sebuah SMA di Jawa Tengah, Pramoedya adalah seorang novelis dan penulis prosa yang memukau. Saya baru mendengar tentang sisi lain dirinya setelah ia memimpin lembaga kebudayaan Lentera di harian pagi *Bintang Timur*. Saya kaget membaca pendapat-pendapatnya. Hampir semuanya terasa tajam, dan menghantam.

Adakah yang terasa pahit di sana adalah cerminan kegeraman eksistensial, atau suatu protes sosial: marah kepada hidup yang hanya kadang-kadang memberi momen yang ringkas untuk bahagia? Atau marah kepada satu kalangan yang enak, yang pintar omong Belanda dan Inggris dan tinggal di daerah kelas satu dan fasih bicara tentang rakyat yang tak dikenalnya sendiri?

Ia menyerang beberapa karya yang dimuat di majalah *Sastra* sebagai *reaksioner*, sebuah tuduhan yang serius masa itu, sebab itu berarti antirevolusi. Ia menuduh tulisan-tulisan itu sebagai tulisan yang "tidak berpihak pada *the prespiring and toiling masses*". Ia, misalnya, menyerang Takdir Alisjahbana (yang waktu itu, sebagai intelektual yang dianggap pro-Barat dan dekat dengan sebuah partai yang sudah dilarang, PSI, terpaksa meninggalkan Indonesia untuk tinggal di luar negeri) dengan tonjokan yang keras. Ia menilai Takdir *berhasil mengeruk keuntungan berlimpah sampai dapat meningkatkan jumlah milyuner nasional dengan dirinya sendiri*. Ia mengecam keras penulis yang sikap politiknya tak jelas. Yang semacam ini, tulis Pram, harus *dibabat*, dan *tidak perlu diberikan ruang sekecil-kecilnya pun*.

Ia tampaknya sepenuhnya cocok dengan suara parau masa itu: nada konfrontasi, kewaspadaan, dan pada akhirnya, represi. Orang-orang yang kena serang pun marah, gentar, takut. Tuduhan *kontrarevolusioner* atau *reaksioner* memojokkan siapa saja. Bahkan sebuah grup penyanyi pop, Koes Bersaudara, yang menyanyi dengan gaya Barat seperti Everly Brothers, masuk penjara.

Dalam keadaan terdesak, orang pun mencoba membela diri. Dari polemik di tahun 1960-an itu tampak bagaimana lawan-lawan Pramoedya telah tersudut: para penulis di majalah *Sastra* yang dipimpin H.B. Jassin itu juga menggunakan idiom dan leksikon yang berkuasa, seperti *revolusi*, *rakyat*, *sosialisme*. Ringkasnya, semacam kapitulasi telah berlangsung.

Puncaknya adalah dilarangnya Manifes Kebudayaan pada 8 Mei 1964: sebuah pernyataan yang dengan bersemangat ingin ikut serta dalam revolusi, tetapi kemudian diganyang sebagai kontrarevolusi. Para penandatangannya kemudian merendahkan diri dan minta maaf kepada sang Pemimpin Besar Revolusi. Tapi mereka pun dibersihkan di mana-mana. H.B. Jassin dicopot dari Universitas Indonesia. Wiratmo Soekito digusur dari *RRI*. Yang

lain mencoba menyelamatkan diri dengan cara masing-masing. Saya ingat bahwa saya, salah seorang penanda tangan, bahkan tidak boleh ikut meneken daftar hadir dalam sebuah rapat teater, karena sang penyelenggara rapat, Usmar Ismail, takut bila ketahuan bahwa seorang Manikebu hadir di situ.

Bersalahkah Pramoedya atas prosekusi yang terjadi itu? Kini, ketika ia diberi Hadiah Magsaysay 1995, sejumlah sastrawan dan seniman menulis sebuah pernyataan, mengingatkan *dosa* Pram di tahun 1960-an. Dalam ingatan mereka, Pram adalah seorang pembantai hak. Dalam ingatan Pram, seperti dinyatakannya dalam pelbagai wawancara, ia bukanlah pihak yang melakukan pelarangan. Ia hanya berniat memulai sebuah polemik.

Kepala kita bisa memilih apa yang diingat dan yang tidak, tapi saya kira niat Pram bukan keinginan ganjil seorang penulis. Di tahun-tahun itu saya sendiri pun memimpikan bahwa itulah yang hendaknya berkembang: sebuah polemik, sebuah benturan ide-ide yang mencerminkan posisi yang berbeda, sebuah debat yang layak diikuti jika kita ingin menjelajah mencari rumusan sikap dalam menghadapi soal-soal nyata waktu itu.

Namun justru bukan itu yang terjadi. Menjelang pertengahan 1960-an, Indonesia berada dalam sebuah suasana apokaliptik: kiamat seakan-akan di ambang pintu. Orang merasa bahwa sebuah zaman akan berakhir, dan sebuah zaman yang secara radikal berbeda akan lahir. Bung Karno—pusat dari seluruh tampuk—tampak akan tak lama lagi di kursinya karena usia, dan PKI, ABRI, semua, bersiap, saling mendesak dan mengancam. Baik jika PKI yang menang (banyak tanda bahwa PKI unggul waktu itu), atau pun jika PKI yang kalah, melalui sebuah pergantian kekuasaan yang waktu itu tak jelas bagaimana akan terjadi, Indonesia akan benar-benar berubah: mengerikan bagi satu pihak, menggembirakan bagi pihak lain.

Maka pergulatan kekuasaan yang dahsyat pun berlangsung.

Hampir setiap ekspresi yang tercetus ke publik luas—ide, karya seni—pun mau tak mau terkait, atau mengaitkan diri, atau dikait-kaitkan, dengan pergulatan besar itu. Suasana permusuhan begitu pahit dan begitu mencemaskan....

Mungkin sebab itu, apa yang tercetus di Lentera, dan apa yang tercetus sebagi Manifes Kebudayaan, akhirnya diambil alih oleh, atau dijadikan bagian dari, permusuhan yang lebih luas. Saya tak tahu sejauh mana Pramoedya waktu itu tak menduga bahwa ketika ia menyerukan sesuatu agar *dibabat*, bukan sekadar benturan pikiran yang akan terjadi. Suasana hari itu bukanlah suasana seperti di tahun 1930-an. Di zaman Pujangga Baru itu tulisan di publik tak merupakan bagian dari benturan kekuasaan yang akan saling menghancurkan. Tatkala Takdir Alisjahbana menyerang ide-ide kebudayaan yang ada, berlangsunglah suatu pergulatan pendapat yang fasih, sopan, berarti, dan layak direkam sebagai sumber pemikiran, yang kemudian hari dikenal dengan nama ”Polemik Kebudayaan”.

Sayang, masa seperti itu telah hilang. Menjelang pertengahan 1960-an, dan agaknya mulai sejak itu, kita hanya punya satu cara untuk menyelesaikan benturan ide: pembungkaman. Polemik pun jadi sebuah kampanye untuk tumpas-menumpas. Lawan berpendapat menjadi musuh. Semuanya dikerahkan oleh kekuatan-kekuatan politik yang akan habis-menghabisi.

Maka ketika Manifes Kebudayaan dilarang, dan penumpasan terjadi, Lentera dan Lekra (yang kemudian menyelenggarakan sebuah konferensi yang megah di Istana Negara) bersorak-sorai. Dan ketika kemudian arus berbalik, dan PKI hancur, dan Lekra dibubarkan dan Pramoedya ditangkap dan dibuang di Pulau Buru tanpa proses pengadilan, orang Manifes Kebudayaan pun diam saja. Saya kira malah banyak yang lega. Atau setidaknya hanya termangu, antara menyesalkan kebrutalan itu dan manggut-manggut memahami.

Pramoedya Ananta Toer: mau tak mau dialah yang layak jadi simbol perbenturan (dan juga pertautan) antara ide dan kekuasaan, sebuah *icon* tersendiri dalam sejarah Indonesia modern, khususnya selama 50 tahun merdeka. Yang suram ialah kenyataan bahwa dari setengah abad itu, ada sekitar 35 tahun lamanya berkutat sebuah noda: dosa kita melumpuhkan perbedaan pendirian dan pandangan, terkadang dengan cara yang bengis. Saya ikut dalam dosa seperti itu. Juga Pramoedya. Juga lawan-lawannya. Prosekusi atas diri kita kini atau dahulu tak dengan sendirinya memberi kita hak untuk jadi lebih suci.

Yang menyedihkan ialah bahwa kita terus mengulum rasa pahit sekian dasawarsa itu, dan seperti tak mau, mungkin tak kuasa, mengakui dosa yang 35 tahun itu. Yang kita lakukan justru membuat corengan pada orang lain, terus-menerus—dan jadi kerdil dalam proses itu. Memang menyesakkan, terutama ketika ingat sebaris sajak Subagio Sastrowardojo: melalui dosa kita bisa dewasa.

Suara Independen, No. 3/I, Agustus 1995

EGOKRASI

DUA wartawan muda Indonesia dipenjarakan 32 bulan. Dan, sebuah teater yang absurd telah selesai di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat. Lucu, sedih, membosankan.

Di ruang yang seperti sebuah kelas anak-anak dungu itu, jaksa sudah menyatakan tuntutannya, dan para hakim yang berambut necis sudah memutuskan mereka bersalah. Meskipun para terdakwa belum dapat giliran membela diri.

"Majelis Hakim yang kami hormati.... Terus terang kami tidak berharap banyak dari pengadilan seperti ini," kata para terdakwa, Ahmad Taufik dan Eko Maryadi ("Item") dalam pleidoi mereka yang dibacakan 29 Agustus lalu.

Mereka tidak marah. Mereka tampak tenang. Bahkan dengan humor. Seraya menunggu para pembela membacakan sebuah pleidoi yang setebal 75 halaman, Taufik dan Item, persis di depan panggung hakim, bergantian memijit punggung. Mereka masuk angin. Pengadilan yang terlambat mulai itu sudah berlangsung lima jam. Hari kian sore.

Tak banyak memang yang bisa diharapkan dari pengadilan ini, juga dari tim hakim yang diketuai Madjono itu. Tim hakim yang sama (dengan ketua yang berbeda), dalam peradilan yang selesai pekan sebelumnya, telah memutuskan seorang bersalah. Dia adalah Danang Kukuh Wardoyo, seorang yang berumur 19 tahun. Kesalahannya: ia telah membantu perbuatan Taufik dan Item "menyebarkan permusuhan dan kebencian terhadap pemerintah".

Dengan kata lain, sebelum Taufik dan Item datang untuk membacakan pembelaan mereka, hakim praktis sudah menilai mereka harus dihukum. Bukankah beberapa hari sebelumnya, mereka memutuskan Danang (yang hanya berstatus membantu

Taufik dan Item) harus dipenjarakan?

Ada teater absurd dan ada teater yang absurd. Teater ala Ionesco mencoba menampilkan hidup dalam wujud yang tak masuk akal, edan, berantakan, menggelikan, dan sekaligus memilukan. Sandiwara di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat itu berbeda: hakim berpura-pura tertib, tapi yang nongkrong sebenarnya bayangan sebuah anarki. Di ruang itu yang bermain adalah yang punya kekuatan. Peraturan dan hukum hanya sebuah kemasan. Selebihnya: para petugas, uang, koneksi.

Danang dipenjarakan 1 tahun 8 bulan, dan kita tak tahu apa gerangan salahnya. Ia seorang pesuruh kantor yang sekadar menjalankan tugas membuat kliping dan menempel prangko untuk sebuah penerbitan yang (waktu Danang ditangkap) belum dilarang. Taufik dan Item dihukum lebih berat meskipun mereka tidak terbukti melakukan apa yang dituduhkan. Mereka berdua dari Aliansi Jurnalis Independen (AJI) dituduh menerbitkan dan mengedarkan majalah *Forum Wartawan Independen*—yang antara lain memuat cerita tentang saham-saham yang dimiliki Menteri Penerangan Harmoko di pelbagai penerbitan. Majalah ini terbit di Bandung dan tak disebutkan Taufik atau Item sebagai pemimpin redaksinya. Tapi mereka ditangkap. Kemungkinan polisi salah tangkap tidak diusut. Pokoknya: polisi benar.

Anarki: ”siapa kuat dapat”. Ini bahkan bisa kita lihat pada dasar hukum yang dipakai sebuah undang-undang yang sudah seharusnya dibuang. ”*Haatzai Artikelen* ”, yang dimaklumatkan di tahun 1918, adalah undang-undang zaman dulu yang hanya berlaku untuk sebuah negeri jajahan Batavia, tetapi di Republik yang sudah 50 tahun merdeka ia tetap digunakan—justru terhadap pembayar pajak bangsa sendiri, justru dengan kekejaman yang lebih—itu karena yang berkuasa ingin menggunakannya, untuk kepentingannya.

Saya katakan ”dengan kekejaman yang lebih”. Salah satu ba-

gian yang menarik dari pleidoi Taufik dan Item adalah ketika mereka menyebut bagaimana undang-undang itu menyeret wartawan Indonesia ke penjara. Nama-nama terkenal dalam sejarah Indonesia pun tampak dalam daftar yang dengan jelas disusun dalam sebuah tabel, antara lain Parada Harahap (dua kali), Ki Hajar Dewantara (yang waktu itu bernama Suwardi Suryaningrat), Darsono, dan Mas Marco.

Yang paling berat jatuh ke Sarimin Partoatmojo. Ia dihukum delapan bulan, Februari 1919. Tapi itu lebih ringan ketimbang 20 bulan yang dijatuhkan hakim Orde Baru kepada Danang bulan lalu.

Dan tak hanya itu. Di zaman penjajahan, "*Haatzai Artikelen*" merupakan delik yang memerlukan pembuktian material. Kata para ahli, itu berarti harus lebih dahulu diusut benarkah pemerintah memang mendapat dampak buruk dari sebuah tulisan, terkena oleh suatu "penyebaran kebencian". Jika tidak, "*haatzai artikelen*" tak berlaku.

Prosedur seperti itu kini justru dibuang. "*Haatzai Artikelen*" kini bisa dikenakan cukup dengan pembuktian formal. Sebab itulah, dalam kasus Taufik-Item, si pengadu yang merasa terkena, tidak dihadapkan, tidak diusut seberapa jauh pengaduannya benar. Si pengadu adalah Menteri Penerangan Harmoko. Dari tuntutan jaksa tampak bahwa memang Harmokolah nama yang paling banyak disebut. Tapi pengadilan tak hendak beranjak satu senti pun untuk memanggil Harmoko sebagai saksi, untuk mendapatkan bukti bahwa rasa permusuhan dan rasa benci kepada pemerintah telah terjadi.

Maka sungguh tak mengherankan bila campur aduk pun berkecamuk: sebuah kritik yang keras, tapi mungkin tak punya pengaruh, sudah bisa dianggap "menyebarkan kebencian dan permusuhan".

Di zaman ini, subyektivisme si kuasa memang kian lebih me-

nentukan ketimbang kenyataan yang terjadi dalam ruang publik. ”Saya, H, merasa dimusuhi oleh tulisan ini”—*statemen* itu sudah cukup jadi bukti untuk menghukum tanpa mengecek apakah isi tulisan telah terbukti benar-benar berhasil menyebarkan permusuhan ke masyarakat

Dan apa yang dilakukan para hakim di pentas Pengadilan Negeri Jakarta Pusat? Para hakim hanya memberikan stempel yuridis kepada keadaan itu—sebuah hubungan kekuasaan yang mungkin sudah bisa disebut sebagai ”egokrasi” pribadi-pribadilah, bukan sistem, yang berkuasa; dan pikiran, perasaan, tindak tanduk pribadi-pribadi inilah yang menentukan semuanya.

Suara Independen, No. 4/I, September 1995

KONSUMEN

WAKTU mendesak. Bandung sudah menjelang pukul 14.15. Saya harus kembali ke Jakarta malam itu juga, sebelum pukul 18.00. Bandara Husen Sastranegara tidak besar, agak sepi, tapi di bagian depannya tampak orang berjejer menunggu loket karcis dibuka. Ini penerbangan Merpati terakhir. Di antrean itu, saya agak jauh di belakang: cemas, kesal, setengah berharap. Kalau tiket habis....

Berdiri di depan loket di Bandara Husen Sastranegara, Bandung, itu, siapakah saya: seorang warga negara? Atau seorang konsumen?

Seorang berbaju seragam biru muda, petugas bandara, datang mendekat. Berbisik. Ia menawarkan tiket. Saya tanya, bagaimana caranya. Ia memberi isyarat dan saya mengikutinya ke dekat kakus. Ia minta Rp 75.000. Saya tawar sampai Rp 60.000. Dia menolak. Saya mengangkat bahu. Kemudian ia menghilang.

Di depan loket yang tanpa harapan itu, siapakah saya: seorang warga negara? Atau seorang konsumen?

Seorang warga negara, dalam sebuah gambaran yang ideal tentang *civitas*, akan menolak untuk membeli tiket Merpati dari seorang calo, begitu pikir saya. Tapi kenapa? Perusahaan milik Republik itu toh tak akan rugi: satu karcis laku dan uang masuk tak berkurang ke dalam kas. Hanya, petak umpet tiket lewat lorong-lorong percaloan itu bisa merusak mutu pelayanan. Para calon penumpang akan kian sulit memperoleh tiket dengan cara resmi. Segera atau perlahan mereka akan meninggalkan Merpati sebagai pilihan.

Saya menarik napas—sebab tahu bahwa argumen itu goyah di sini. Untuk terbang dari Jakarta-Bandung p.p., Merpati tak punya pesaing. Yang terdesak akan terdesak, dan di antara yang

terdesak hanya mereka yang punya uang lebih yang akan bisa melepaskan diri. Itu terasa di hari itu, ketika orang (itu tiga tahun yang lalu) tidak bisa memesan tiket dari biro perjalanan dan harus antre sejam sebelum pesawat lepas landas.

Hari itu saya gagal ke Jakarta di hari yang sama, dan gagal memenuhi sebuah janji dengan seorang teman yang sangat membutuhkan. Di Indonesia, sering kali, kita sebagai warga negara akhirnya sama dengan kita sebagai konsumen: kita tidak berdaya untuk menolak dan memilih. Juga ketika kita diperlakukan dengan tidak sepatutnya oleh mereka yang punya monopoli kekuasaan dan monopoli usaha. Orang Indonesia rata-rata tidak menyadari bahwa inilah penindasan yang paling meluas yang sekarang terjadi—penindasan yang tidak pakai bedil atau bui, tetapi efeknya mungkin lebih melumpuhkan. Seorang teman memberikan sebuah diagnosis: inilah penindasan yang menjepit kita dari sebuah kombinasi yang aneh antara sosialisme dan kapitalisme.

Dari sosialisme kita memperoleh bayangan tentang pasar sebagai sesuatu yang mencemaskan. Persaingan pun harus diatur. Negara harus campur tangan. Tapi, sementara itu, kita sahkan motif mencari laba yang besar dan akumulasi modal yang tanpa batas—dengan kemungkinan bahwa yang tidak mampu akan terjepit. Kita tengah merayakan kapitalisme, juga menginstitusikan semangat mementingkan diri sendiri, sebagai produsen atau sebagai konsumen, sementara juga kita bertopang kepada birokrasi yang tidak merasa perlu melaporkan kerjanya kepada publik.

Kapitalisme ala Indonesia bertaut dengan sosialisme ala Indonesia ketika seorang pejabat negara begitu saja memberikan monopoli kepada bisnis anaknya, ketika seorang yang punya wewenang mengeluarkan izin usaha kemudian ikut dalam dunia usaha itu—dan tak seorang pun berani dan bisa menggugat ini.

Udara cerah, langit menyilaukan. Lima belas menit kemudian

pesawat mengudara. Saya melihat dari jauh pesawat CN-235 yang kecil itu menghilang. Penerbangan terakhir. Ada seorang wartawan bisnis yang pernah membisikkan kepada saya bahwa Merpati masih merugi. Jika frekuensi penerbangan ditingkatkan, katanya, perusahaan ini akan bisa mengurangi kerugian, dan konsumen akan lebih dapat kepastian untuk tidak tertinggal. Saya tak tahu benarkah itu. Saya tak tahu bagaimana dengan tenaga yang terlatih untuk menangani semua itu dan bagaimana pula dengan pelayanan di 67 bandar udara jika penerbangan jadi bertambah sibuk dan ramai di sini.

Seorang konsumen seharusnya punya hak untuk bertanya dan mengetahui data dari barang atau jasa yang dibelinya. Seorang warga negara seharusnya punya hak untuk bertanya dan mengetahui seluk-beluk perusahaan milik Republik—yang di Indonesia, celakanya, selalu dikatakan sebagai "perusahaan milik Negara", dan dengan demikian memberi tekanan kepada kekuasaan para pengatur dan tidak kepada *res publica*. Seharusnya.

Syahdan, beberapa waktu kemudian, Merpati harus membeli CN-235 dari IPTN dengan menggunakan jasa usaha *leasing* PT Arthasaka Nusaphala, yang sebagian sahamnya dimiliki oleh Tommy Soeharto, putra Presiden. Perusahaan milik Republik itu menolak karena ongkosnya jadi begitu mahal, dan sang direktur takut rugi. Tapi rupanya hal itu harus dilakukan juga. Sang direktur yang menentang tekanan dari atas (dari "Negara"? Atau dari "Swasta"?) itu pun diberhentikan. Kita harus memprioritaskan "putra-putra bangsa", kata B.J. Habibie, yang memimpin IPTN, dan rupanya punya pengaruh besar di Departemen Perhubungan.

"Putra-putra bangsa". Siapa mereka? Mata saya silau, seperti ketika saya memandang pesawat terakhir lepas landas di Bandara Husen Sastranegara tiga tahun yang lalu. "Putra-putra bangsa". Yang pasti mereka bukan Anda, bukan saya, bukan konsumen,

bukan warga negara yang duduk, menunggu, mungkin tak dapat, tak berkutik, seperti penumpang yang berdesak di tubuh sebuah CN-235 yang terguncang cuaca keruh.

Suara Independen, No. 5/I, Oktober-November 1995

1996

POKOK, BUKAN TOKOH

CERITA perlu tokoh. Atau lebih tepat: si pendengar dan si pencerita selalu perlu tokoh. *Mahabharata* dikisahkan sebagai perang antara sejumlah pangeran. Kita tak pernah peduli apakah di dalamnya ada rakyat banyak yang terlibat. Dalam abad media massa, tokoh bahkan kian mendesak pokok: ingat saja Lady Di atau Rendra. Orang tenar telah jadi komoditas laris. Di Indonesia tendensi ini kian kuat tidak hanya karena komodifikasi informasi semakin kuat. Tapi juga karena kehidupan kian didominasi oleh politik yang tidak melibatkan orang banyak: politik hanya keributan sejumlah VIP, dan massa dianggap mengapung, seperti bangkai.

Dengan pengantar itu saya ingin menanggapi tulisan oleh Emha Ainun Nadjib, "Indonesia di Tengah Rendra dan Goenawan". Tulisan itu meletakkan Rendra dan Goenawan Mohamad sebagai fokus. Nada dan isinya bijak, penuh imbauan moral yang patut direnungkan. Tapi perkenankanlah saya berbeda: saya ingin agar tokoh, baik itu Rendra maupun Goenawan, bukan jadi sesuatu yang sentral dalam persoalan ini.

Kalau saya tak salah dalam menyaripatikan tulisan Emha Ainun Nadjib tadi, persoalannya menyangkut prinsip kemerdekaan pers dan penilaian yang tepat terhadap kompromi dalam hidup di Indonesia sekarang. Kebetulan itu kini menyangkut perbuatan Rendra dan Goenawan. Kata kebetulan perlu digarisbawahi. Dengan berfokus pada dua orang itu, rasanya kita cuma akan membuat perkara jadi terlalu kenes dan terbatas.

Marilah kita ingat bahwa pada mula dan pada intinya adalah pembungkaman. Di tahun 1973, 1978, 1982, dan entah kapan lagi di masa Orde Baru ini, pembredelan terjadi. Di tahun 1994 juga. Tetapi apa yang menyusul pembredelan 1994 sama sekali

berbeda. Setelah pembredelan terhadap *Tempo*, *DeTik,* dan *Editor* itu, dua hal terjadi, yang tak pernah terjadi sebelumnya.

Yang pertama adalah demonstrasi protes di Jakarta, Yogya, Surakarta, Bandung, dan (terakhir baru saya ketahui kemudian) juga di Ujungpandang. Turun ke jalan menentang pembredelan adalah tanpa preseden. Bukan karena ketiga majalah yang dibredel itu hebat pengaruhnya—dan sudah tentu bukan karena menyangkut Goenawan Mohamad, Eros Djarot, dan Marah Sakti. Demontrasi terjadi karena ada sesuatu yang kian berubah dalam masyarakat kita. Yakni: semakin kuatnya kesadaran akan hak—satu hal yang wajar ketika ekonomi tumbuh dan orang mulai tahu apa arti milik dan daya. Kali ini orang mulai merasakan urgensinya hak untuk mendapatkan dan memilih informasi.

Yang kedua adalah perubahan dalam cara penguasa mengontrol informasi. Bila sebelumnya koran atau majalah yang dibredel (termasuk *Tempo*) boleh terbit kembali, tanpa mengubah kontrol dari dalam penerbitan, maka di tahun 1994 pemerintah memantapkan sesuatu yang baru: kuasai penerbitan itu dari perusahaannya, tidak cuma dari luarnya.

Itulah yang terjadi dengan *Tempo*. Setelah ia dimatikan, sebuah perusahaan baru didirikan urtuk menerbitkan majalah penggantinya (kemudian disebut *Gatra*), dengan pemodal Bob Hassan, pengusaha yang dekat dengan pemegang kekuasaan. Dalam hal *Editor*, si pemodal baru adalah A. Latief.

Dalam hal *DeTik*, taktik penguasaan dari dalam itu gagal karena para wartawannya dengan berani dan cerdik—mereka tak melanggar hukum apa pun—masuk ke koran mingguan *Simponi*. Usaha ini digagalkan oleh Menteri Penerangan dengan menyuruh PWI menekan pemimpin redaksi *Simponi*. Dengan demikian wartawan *DeTik* telah disewenang-wenangi dua kali.

Penguasaan dari dalam seperti itu (seperti di Singapura) akan menyebabkan tak diperlukan lagi tindakan membredel. Pembre-

delan terbukti bisa menghebohkan—apalagi setelah kemenangan *Tempo* di PTUN dua kali. Lain dengan penguasaan dari dalam, untuk menertibkan, penguasa cukup mengadakan *reshuffle* pimpinan.

Belum 10 hari setelah pembredelan, sebuah perusahaan baru sudah didirikan menurut akta. Perusahaan itu (PT Era Mandiri Informasi) kemudian menerbitkan *Gatra*, dan pemodalnya adalah Bob Hassan. Tapi sebagian besar wartawan *Tempo* menolak masuk *Gatra*. Juga sejumlah besar karyawan. Mereka bercita-cita memiliki sebuah majalah sendiri, dengan kapital yang mereka cari sendiri. Mereka sadar betapa makin berbahayanya cara baru dalam kontrol pers ini. Mereka sudah meminta SIUPP. Tapi ditolak. Alasan yang diberikan: izin itu hanya diberikan pada *Gatra*. Tapi mereka tetap menampik masuk *Gatra*, dan lebih baik bekerja tersebar di pelbagai tempat, saling menolong, dengan nafkah dan kepastian kerja yang terbatas.

Beberapa saat setelah mereka mengambil keputusan untuk menolak kesempatan ke *Gatra*, saya menemui mereka. Jika waktu itu saya menangis, itu karena saya terharu oleh mereka, saya cemas akan mereka. Mereka menunjukkan suatu sikap yang mengejutkan untuk zaman yang sinis ini: tidak takut putus nafkah dan berantakan, untuk membela sebuah pendirian yang sederhana. Di antara mereka adalah Ahmad Taufik, yang juga aktivis Aliansi Jurnalis Independen (AJI), yang bersama tiga orang lain kini dipenjarakan penguasa.

Sejak saat itu saya memutuskan: saya memilih sepenuhnya untuk bersama mereka. Pada mulanya memang saya coba menjembatani, dengan hati-hati, antara sebagian dari pimpinan *Tempo* yang berunding untuk masuk ke *Gatra* dengan para penolak itu. Tapi akhirnya saya sadar: saya harus memihak.

Perbedaan pilihan yang terjadi telah menyebabkan rusaknya banyak persahabatan di antara kami, tetapi saya tahu kenapa hal

itu tak bisa dielakkan: ini bukan hanya perbedaan pilihan karier, ini juga perbedaan sikap dasar—juga perbedaan dalam rasa setia kawan. Patutkah rasanya untuk membela sebuah sikap yang buru-buru menerima tawaran nyaman dari yang berkuasa dan berduit? Bisakah kita enggan untuk bersama dengan mereka yang, dalam pergulatan ini, tak punya kuasa dan tak punya duit?

Saya tak memilih jadi *auteur*, karena saya sadar bahwa dalam hal ini saya sebenarnya diciptakan, bukan menciptakan. Lakon ini bukan lagi sekadar kisah *Tempo* dan *Gatra* sebagai dua pilihan tempat cari nafkah. Yang saya saksikan adalah kisah sebuah tindakan dari sejumlah orang yang kebanyakan muda, yang waspada akan penguasaan media cara baru, dan tak ingin ditaklukkan. Ada atau tidak ada saya dan Rendra, ini akan berjalan sendiri. Ia akan tercatat dalam sejarah, dengan gemilang, tersendiri.

Suara Independen, No. 7/II, Januari-Februari 1996

POLITIK (1)

SALAH satu hasil Orde Baru: ”politik” telah jadi kata yang membingungkan. Golkar, misalnya, tidak mau disebut sebagai ”partai politik”. Sementara itu, bahkan orang Golkar sendiri tahu bahwa fungsi dan fiil organisasinya itu tak berbeda dengan Partai Persatuan Pembangunan dan Partai Demokrasi Indonesia. Politik dengan demikian sudah seperti seks: ramai-ramai dianggap kotor, tapi ramai-ramai pula dikerjakan—terkadang dengan cara tidak legal ataupun tidak senonoh. Dan jika seorang pakar ilmu politik, misalnya, membedakan sebuah ”gerakan moral” dari ”gerakan politik”, maka ia pun mungkin korban kebingungan yang sama: seakan-akan yang ”politik” bisa dipisahkan habis dari yang ”moral”, dan sebaliknya.

Orde Baru memang lahir dengan rasa jenuh, mungkin jijik, mungkin gentar terhadap apa yang disebut ”politik”. Sebelum 1966, partai memegang peran penting dalam menampung impuls di masyarakat luas. Mereka kemudian berperan pula dalam merumuskan impuls-impuls tadi, dan menggerakkan orang banyak—sampai ke RW dan RT—berdasarkan rumusan yang mereka buat (dan mereka sebarluaskan) itu. Politik di masa ini boleh dikatakan seperti yang di tahun 1920-an didefinisikan oleh Sukarno (yang juga seorang ahli teori gerakan politik): suatu proses *machtsvorming* dan *machtsanwending*, suatu ikhtiar ”pembentukan kekuasaan” dan ”penggunaan kekuasaan”.

Definisi itu memang mengesankan bahwa politik adalah suatu kesibukan mengurusi kekuasaan, dalam suatu pergulatan, atau persaingan, yang menegangkan. Maka ketika para penguasa Orde Baru mengukuhkan diri sebagai penentu corak kehidupan di Indonesia sejak 1966, definisi itu dikecam dan diharamkan. Alternatifnya: sebuah niat depolitisasi.

Para pendiri Orde Baru adalah kaum militer dan teknokrat dan pelbagai unsur yang memang menghendaki suatu kehidupan bernegara yang tidak didera konflik terus-menerus, dan tidak direpotkan dengan penyusunan kekuasaan—apalagi penyusunan kekuasaan yang melibatkan orang ramai. Kata-kata yang sering diperdengarkan di awal Orde Baru adalah ”modernisasi” dan ”sikap yang rasional”, juga ”orientasi pada program”. Dan sinilah arus depolitisasi bermula, dengan impian yang baik tapi asumsi yang salah.

Asumsi pertama yang salah ialah bahwa seakan-akan dengan itu, politik—dalam definisi Sukarno—lenyap dari muka bumi. Pada akhirnya para pemegang kekuasaan Orde Baru juga melakukan *machtsvorming* dan *machtsanwending*. Ini terutama karena asumsi kedua yang salah: modernisasi ternyata bukan proses yang bisa selesai dengan jadwal tertentu. Ali Moertopo, yang pernah pegang peran penting dalam merekayasa Orde Baru, di awal 1970-an menerbitkan buku berjudul *Akselerasi Modernisasi*.

Tapi lebih dari 25 tahun kemudian di manakah gerangan Indonesia yang ”modern” itu? Teknologi hadir, tapi rasionalitas—yang seharusnya hadir bersama, mungkin juga mendahului ataupun menyusul berkembangnya teknologi—main petak umpet saja di celah-celah mesin. Ki Gendheng Pamungkas dan *feng sui* jadi penting, tapi itu hanyalah salah satu simtom.

Di zaman Bung Karno berkuasa ada proyek yang dicemooh sebagai ”mercu suar”, yang secara ekonomis dianggap tak rasional tapi konon bisa menaikkan emosi nasional. Di zaman ini kita pun bisa bicara yang sama tentang beberapa proyek pesawat terbang, sirkuit balap, plaza perbelanjaan supermewah, dan hal-hal lain yang dibuat untuk memuaskan ego satu-dua orang yang sedang ada di atas, meskipun dalam kalkulasi keuangan dan pemasaran hanya sejenis petai yang melompong.

Saya kira ini pun bertaut dengan asumsi salah yang ketiga:

bahwa ada batas yang jelas antara yang ”rasional” dan yang ”irasional”—terutama dalam keputusan manusia. Para pembangun Orde Baru cenderung menganggap bahwa politik itu keributan impuls-impuls dari bawah, yang bisa mengganggu perencanaan dan program pembangunan ekonomi yang mereka susun di atas. Tapi pada akhirnya kini orang macam Widjojo Nitisastro harus mengakui: impuls yang irasional itu ada di mana-mana, juga di kepala seorang profesor ahli mesin. Modernisasi membawa mitos dan takhayulnya sendiri.

Bahkan modernisasi memicu juga suatu reaksi balik. Orang mulai kangen kembali kepada agama, juga hal-hal lain yang dulu dianggap kuno. Ini suatu hal yang menghibur, meskipun ada juga yang bisa mencemaskan, ketika orang ingin membuat agama sebagai sumber semangat totaliter yang baru, yang hendak mengenyahkan perbedaan, bahkan perbedaan berdasarkan pikiran jernih. Di hadapan gejala ini, omongan lama agar politik ”berorientasi kepada program” dengan cepat jadi bonyok. Syahdan, mereka yang dulu melecehkan Islam, karena dulu Islam dianggap ideologi (dan ideologi yang berbahaya, yang ekstrem kanan dan tidak *program-oriented*), kini dengan wajah alim duduk di depan mihrab dengan rencana yang lama—semuanya untuk *machtsvorming*, untuk *machtsanwending*.

Bukan kita harus menyesali itu. Tidak ada salahnya orang membentuk kekuasaan dan menggunakan kekuasaan, asal ada cukup komitmen, ada cukup tindakan; ada cukup suara yang kuat berseru bahwa politik juga berarti suatu ikhtiar untuk membentuk bersama-sama wilayah sosial di mana manusia bisa menjaga dan mengembangkan harkatnya. Dengan perspektif itu tak relevan lagi mana itu ”gerakan moral” dan mana ”gerakan politik”. Dengan perspektif itu, politik adalah sesuatu yang walaupun terbatas, dan harus mengakui batasnya, tapi bisa sehat, seperti seks.

Suara Independen, No. 9/II, April 1996

MEGA, MEGA

MEGAWATI adalah sebuah simtom Indonesia di tarikh ini: pokok mencari tokoh. Seorang yang kurang bersimpati kepadanya mengatakan kepada saya: "Seandainya ia bukan putri Bung Karno, ia bukan apa-apa: hanya seorang ibu rumah tangga yang berpikiran sederhana."

Dalam satu hal kata-kata itu benar. Nama Bung Karno ibarat mantra tua yang masih bisa datang menyihir. Karena itu, seorang wakil Penguasa, pada suatu hari di bulan Juni 1996, punya ide: untuk melucuti Megawati, nama "Soekarnoputri" harus disunat dari media massa. Dan para wartawan pun, dengan sangat ketakutan, patuh. Nama Megawati tidak lagi dicetak terkait dengan nama Soekarno.

Tetapi apakah daya itu hilang?

Di situlah sang Penguasa salah kira. Tuah dari nama "Soekarno" tidak datang dari nama itu sendiri. Daya magis itu meruap dari psike umum dari sebuah zaman yang menginginkan sesuatu yang sedang hilang: seorang tokoh politik yang juga seorang tokoh publik. Dewasa ini, 30 tahun setelah politik mati, yang mondar-mandir di atas pentas media hanyalah si Pejabat. Pakaiannya—seperti juga ucapan-ucapannya, seperti juga seluruh karakternya—seragam dan disetrika rata. Dia dengan demikian memang sosok yang membosankan, alias gangguan bagi para penonton televisi pukul 7 malam. Dia ada bukan karena dirinya sendiri. Dia ada karena kekuasaan yang ada dalam jabatannya. Dengan kata lain, dia hanya bayang-bayang dari sesuatu yang lain. Dia tak punya substansi.

Tokoh, sebaliknya, hadir sebagai dirinya sendiri. Sebelum ia jadi presiden dan sesudah ia meninggal, baik pra-1945 maupun pasca-1971, Bung Karno tetap sebuah substansi. Contoh lain ada-

lah Ali Sadikin: dia sudah lama tak jadi gubernur, tetapi sementara para mantan gubernur lainnya hilang seperti penumpang kurus dalam bis yang sesak, Ali Sadikin berbeda: di mana-pun dia muncul, dia akan tampak sebagai dirinya sendiri, *sonder* embel-embel. Tokoh bukanlah sekadar Gatotkaca di wayang kulit yang bisa berdiri di batang pisang karena disangga sebilah gapit dari tanduk kerbau. Karismakah itu? Mungkin. Tetapi setiap orang bisa jadi tokoh sebenarnya, tanpa menjadi karismatik, selama ia tidak mengidentikkan dirinya dengan jabatannya. Selama ia tidak hanya bisa berdiri, omong, mendengar, bersalaman, ketika ia berseragam safari dengan insinye jabatan yang berkilau-kilau di atas saku. Siapa saja bisa jadi tokoh selama ia seorang yang mampu untuk didengarkan dan dipandang, karena pendirian dan pandangannya bukan hasil setrikaan dan penyeragaman. Siapa saja bisa jadi tokoh, walaupun ia tidak gagah, gede, cakap, cantik, selama ia bisa untuk bebas dari peran yang dikatrol oleh kekuasaan. Singkatnya, ia ada karena ada sesuatu yang mandiri pada dirinya.

Tokoh itulah yang hilang bersama matinya politik. Politik mati dalam arti gerak dan arah kehidupan bermasyarakat dan bernegara tidak lagi diproses dan ditentukan di masyarakat itu sendiri, melainkan di kamar-kamar opsir tentara dan petugas negara. Tokoh dalam hal ini sebenarnya sebuah medium komunikasi sosial: sesuatu yang gampang dilihat, ditandai, dan diikuti, di tengah-tengah kecamuk pergaulan, percakapan dan persaingan. Wajahnya, namanya, kepribadiannya, seakan-akan jadi matahari kecil ketika birokratisasi merapat. Lika-liku proses politik jadi langit yang rata dan abu-abu.

Megawati, pada dirinya sendiri, mungkin tidak bisa jadi matahari kecil itu. Tetapi tokoh bisa hadir karena dicari. Ketika kehidupan politik tidak lagi bicara tentang ideologi, bahkan tidak lagi bicara tentang program, apalagi yang tinggal selain bicara tentang

pemimpin? Megawati diciptakan oleh kehendak banyak orang—khususnya yang merasa bahwa wajah yang-itu-itu-juga, kepemimpinan yang-itu-itu-juga, dan wacana yang itu-itu-juga telah membangun monotoni politik yang kian menyebalkan. Dalam pandangan seperti itu—pandangan yang tampaknya kian meluas—siapa saja yang digusur Penguasa dengan segera jadi suatu bala bantuan ke arah politik alternatif. Mega—dengan senyumnya yang lembut, dengan gayanya yang pelan, dengan omongan yang sedikit, dan dengan segala penampilannya yang tak selamanya memuaskan orang yang marah—perlahan-lahan memenuhi sebuah kehendak: sebuah pokok yang mencari tokoh.

Dia hanya simtom. Penguasa yang ingin menyingkirkannya tidak tahu apa sebenarnya yang sedang terjadi, setelah politik mati.

Tempo Interaktif , Edisi 15/1-8/Juni/1996

TUNTUTAN RAKYAT

RUANG Mochtar Kusumaatmadja, di gedung Mahkamah Agung, 13 Juni lalu, penuh sesak. Sekitar 500 orang menanti putusan *Tempo*, setengah berharap mukjizat. Tapi suasana pesimistis tak dapat ditutup-tutupi. ”Kemarin kami dapat bocoran. Putusannya, *Tempo* kalah,” kata seorang wartawan, sambil berbisik. Orang-orang bertukar kabar, tentang campur tangan eksekutif dalam menentukan putusan *Tempo* itu. Kepercayaan terhadap MA memang sudah lama runtuh, terutama sejak dikalahkannya gugatan warga Kedung Ombo, kasus tanah Ohe di Irian Jaya, dan kolusi yang dibongkar sendiri oleh Ketua Muda MA, Adi Andojo.

Di tengah runtuhnya kredibilitas itu, tata tertib sidang dibacakan. ”Pengunjung sidang dilarang berbicara. Dilarang berjalan-jalan dan meninggalkan ruang sebelum persidangan selesai,” bunyi suara tanpa makna, berulang-ulang. Para pengunjung yang tak kebagian kursi dan mencoba duduk di sisa bangku bagian belakang dihardik petugas. ”Jangan duduk di bangku!” Dan, ketika Soerjono, Ketua MA, memasuki ruangan, petugas meminta hadirin berdiri memberi hormat. Orang-orang bergerak dengan malas.

Tampaknya, ada usaha keras untuk memermak penampilan sidang itu sebagai forum yang terhormat dan agung. Tetapi gagal. Lampu-lampu kristal di langit-langit ruangan masih bersinar. Namun tak dapat menyelamatkan kesan muram, akibat hilangnya martabat manusia, justru di lembaga yang sering disebut benteng keadilan.

Kenapa MA berubah menjadi keranjang sampah dan Soerjono menjadi tak lebih dari sekadar pecundang yang mengiyakan setiap kemauan kekuasaan? Kenapa lembaga perwakilan mandul

dan partai yang mencoba mandiri, seperti PDI, justru direcoki sepanjang waktu? Banyak orang meyakini, penyakit itu timbul akibat napas kekuasaan yang selama berpuluh-puluh tahun mengejar kepentingannya sendiri. Ia ingin mengontrol semua segi kehidupan manusia Indonesia. Kekuasaan yang tak ingin melihat orang mandiri. Tak ingin melihat manusia menjadi pribadi. Dan, sesungguhnya kekuasaan semacam itu takut pada daya kehidupan.

Dalam bahasa Sri Bintang Pamungkas, selama 30 tahun pemerintahan Orde Baru, penguasa telah menghancurkan potensi demokrasi. Menghancurkan inisiatif rakyat (Lihat *Sri Bintang Pamungkas: Saya Musuh Politik Soeharto*, terbitan Pijar Indonesia). Namun, yang tak disadari para penguasa, ketika mereka membunuh kebebasan rakyat, sebetulnya mereka juga sedang membunuh diri sendiri. Dalam udara yang tidak bebas, percakapan direduksi menjadi sekadar penjilatan. Racun itu setiap saat dihirup para penguasa, berakumulasi dan tinggal menunggu waktu untuk memvonis kematiannya sendiri.

Kapan vonis kematian itu akan jatuh? Itulah pertanyaan menarik yang menggoda setiap orang yang berpikir tentang masa depan Indonesia. Salah satu faktor yang selalu dikaitkan dengan masa depan itu adalah masa depan Presiden Soeharto sendiri. Akibat konsentrasi kekuasaan di tangannya, hampir tak ada urusan di negeri ini yang luput dari pengaruh Pak Harto. Dari soal mobil, pajak minuman keras, konflik PDI, sampai mencari modal untuk PT Dua Satu Tiga Puluh—yang akan memproduksi pesawat—pengaruh Pak Harto terasa kuat. Kekuasaan telah menjadi urusan pribadi. Dan, pribadi itu adalah Pak Harto.

Orang pun berspekulasi, tentang kemungkinan Pak Harto wafat dan apa yang akan terjadi sesudahnya. Namun kesehatan Pak Harto tampaknya tak perlu diragukan. Meski sudah mencapai umur 75 tahun—jauh di atas rata-rata usia harapan orang In-

donesia—ia masih kuat berpidato selama berjam-jam di depan kelompok sebayanya. Atau berbicara tentang rumput dan sapi-sapi kepada setiap tamu yang berkunjung ke Tapos. Jadi, baiklah orang memikirkan perubahan, tanpa menunggu kematian Pak Harto.

Sebab, bagaimanapun, daya cengkeram politik Pak Harto toh tak sekuat seperti ketika ia baru keluar sebagai pemenang Orde Baru. Daya cengkeramnya bukan hanya melemah di kalangan elite—yang kasak-kusuk bertengkar mencari peluang sendiri—tetapi yang lebih penting, melemah dalam hal mengantisipasi perubahan masyarakat. Dalam udara penuh kepalsuan, telinga dan matanya telah tertutup kabut untuk memandang kenyataan.

Kekecewaan terhadap vonis MA, misalnya, oleh para penguasa, barangkali hanya dipandang sebelah mata. Dengan pongah, Jaksa Agung Singgih masih sempat mengejek para pendukung *Tempo*—baca: pendukung kebebasan pers—dengan menyitir putusan MA sebagai ”Enak didengar dan perlu”. Ia memelesetkan *jingle Tempo* dengan cara yang sengaja menyakiti hati rakyat.

Orang bukannya tak percaya pada hukum. Tetapi sistem peradilan yang diterapkan Orde ini nyata-nyata telah mengingkari keadilan hukum. Dan, tampaknya, orang akan melawan dengan cara yang mungkin tak pernah dibayangkan—atau diharapkan para penguasa—ketika rasa keadilan mereka dilecehkan. ”Perjuangan jalur hukum sudah selesai. Kami akan menempuh jalur lain,” kata Goenawan Mohamad. Ia menyiratkan satu pekik perlawanan tanpa kompromi. Dan, pasti, hal itu, hanya sebagian kecil dari perlawanan masyarakat yang telah terlalu lama ditindas.

Sumpah darah ribuan pendukung PDI adalah bukti amat nyata: Tentang habisnya kesabaran rakyat menghadapi kesewenang-wenangan. Dan bila nanti *long march* banteng-banteng muda jadi terlaksana dari Jawa Timur, makin membesar di Jawa Tengah, Jawa Barat, serta terakumulasi di Monas, kita dapat membayang-

kan gugatan terhadap rezim ini tak lagi sebatas gerutuan yang bisa diabaikan. Ia menjadi tuntutan yang memburu dan wajib segera dijawab. Kekuatan rakyat tampaknya memang sedang bersiap mewujudkan dirinya dalam waktu dekat ini.

Pada titik itu, para penguasa tak dapat lagi mempertahankan diri dengan aturan-aturan kosong—yang sok khidmat dan agung. Seperti yang dilakukan suara membosankan di Gedung Mahkamah Agung itu. Pilihan yang tersisa adalah: segera menjawab tuntutan rakyat, atau digilas sejarah.

Suara Independen, No. 11/II, Juni 1996

POLITIK INGATAN

KERUSUHAN yang mengagetkan Jakarta itu terjadi seperti bunga api yang mencercah sendirian di tengah sebuah bengkel besar. Ia menghanguskan beberapa gedung pemerintah serta bank, namun tidak juga menjalar ke bagian kota yang lebih utama. Toh orang yang masih punya daya ingat bisa tahu: peristiwa itu lebih daripada sebuah pembangkangan yang terisolasi. Api terutama membakar areal yang persis tiga-puluh tahun lampau, menjadi tempat pelajar dan mahasiswa memulai serangkaian demonstrasi, yang akhirnya menjatuhkan presiden pertama Indonesia, Sukarno. Dan peristiwa itu membuka jalan bagi presiden kedua, Soeharto, yang sejak saat itu memerintah dengan kontrol yang ketat.

Sejarah, bagaimanapun, mempunyai suatu cara balas dendam yang aneh. Pada masa kini, putri sulung Sukarno, Megawati, merupakan ganjalan bagi presiden yang menua itu. Secara sepintas, Megawati maupun partainya yang kecil itu, Partai Demokrasi Indonesia, bukan melupakan lawan yang sebanding bagi Soeharto. Dalam banyak hal, si anak lebih merupakan antitesis sang ayah yang karismatik dan berapi-api. Sukarno menamai anak-anak lelakinya ”Guntur”, ”Guruh”, ”Taufan”. sementara anak perempuannya dinamai ”Mega”: Awan. Mega adalah orang yang memilih menghindari konfrontasi, dan ia tampaknya bukan tokoh yang akan memimpin perang politik melawan Soeharto, yang memegang kendali atas angkatan bersenjata, dana yang tak terbatas jumlahnya, serta media massa.

Soeharto telah memaksakan depolitisasi terhadap masyarakat untuk membangun perekonomian yang kukuh. Namun, ia tetap tidak dapat begitu saja menghapuskan ”politik ingatan”. Kebanyakan orang Indonesia lahir setelah Soeharto berkuasa dan de-

ngan sendirinya menerima keberhasilannya yang layak dipuji. Prestasi Soeharto dalam pertumbuhan ekonomi, yang memecahkan banyak masalah, telah pula melahirkan problem baru. Ketimpangan pendapatan—sering menjadi penyebab gejolak sosial—merupakan benih utama rasa sakit hati banyak orang hari-hari ini: Orang-orang kaya memamerkan harta bendanya sambil memanfaatkan keluarga dan koneksi politik mereka.

Anak-anak muda Indonesia yang gelisah dan berani mulai menentang sejarah versi resmi, yang dijejalkan pada mereka lewat pelajaran dari sekolah dasar hingga universitas. Selama ini mereka diberi cerita perihal era Sukarno yang merupakan suatu masa penuh penderitaan dan kemiskinan, serta kaum komunis yang haus darah, yang merupakan momok berbahaya hingga saat ini—meskipun Soeharto dan para jenderal telah menumpas mereka. Gambaran kasar itu membangkitkan kegairahan pada anak-anak muda itu untuk menemukan benda yang sebenarnya, yang selama ini seolah tabu. Sejarah telah menjadi pornograf ingatan.

Anak-anak muda itu, yang selama ini tak diberi kesempatan menyatakan diri dalam partisipasi politik yang memberi arti bagi hidup mereka, menemukan bentuk untuk memberikan suara negatif mereka tentang rezim ini, yaitu dengan mengagung-agungkan Sukarno, juga meromantisasi gerakan kiri.

Pada bulan Oktober 1988, mingguan *Tempo* membuat jajak pendapat tentang penilaian pembaca terhadap Sukarno sebagai pemimpin nasional. Hasilnya adalah luar biasa positif. Kenyataan ini membuat marah pemerintah sehingga Departemen Penerangan melarang majalah itu melakukan jajak pendapat. Tahun ini, sebuah buku mengenai Partai Komunis Indonesia juga dinyatakan terlarang. Di dalamnya ada sebuah jajak pendapat, di mana anak muda ternyata tak lagi ingin terus-menerus menghukum para tokoh PKI yang makin renta, yang masih menjalani hukum-

an hingga kini.

Dukungan antusias yang diberikan anak-anak muda pada Megawati adalah bagian dari ”politik ingatan” tersebut. Setelah para jenderal menyadari oposisi yang luas di kalangan muda terhadap usaha mereka menumbangkan Megawati dari partainya, perwira yang bertugas sebagai juru penerang pihak militer meminta para redaktur media massa untuk menghapus nama ”Soekarno” dari nama Megawati dan menggantinya dengan nama suaminya.

Telah menjadi kelaziman pula, pemerintah menyalahkan ”komunis” sebagai dalang di belakang protes jalanan pekan lalu. Jika kita dengarkan suara para jenderal, mereka tampaknya yakin komunis masih merupakan ancaman yang perkasa di sebuah bangsa di mana partai komunis telah dihancurkan 30 tahun yang lalu. Partai Rakyat Demokratik (PRD), yang kali ini dipilih para jenderal sebagai provokatur komunis, sebetulnya tak lebih dari sebuah agregat, sebuah kelompok campuran, yang dipimpin oleh pemuda-pemudi kurus berusia dua puluhan.

Tak meragukan jika mereka senang dianggap sebagai gerakan sayap kiri: mereka memakai bandana merah saat mengumumkan berdirinya partai itu bulan lalu. Namun, saya tidak tahu seberapa jauh komunisme mendekam di kepala mereka. Yang saya tahu adalah bahwa mereka percaya pada sosialisme demokratis dan politik multipartai—sebuah ide yang bakal membuat Stalin dan Mao tidak jenak di liang kubur.

”Buktikan, kalau bisa, bahwa kami adalah komunis,” demikian ujar Ketua PRD Budiman Sudjatmiko, pemuda kutu buku yang ayahnya bekerja di sebuah perusahaan asing. Jika komentarnya tidak mengandung sumpah serapah terhadap komunisme, barangkali itu karena sebuah sebab: masa lalu membekaskan arti yang berbeda bagi dirinya serta teman-temannya. Yang menghantui anak-anak muda ini, dalam tahun-tahun pembentukan sikap

politik mereka, muncul dari pemandangan yang mereka lihat sehari-hari: represi yang terang-terangan terhadap kerinduan orang akan kebebasan.

Suara Independen, No. l/III, Agustus 1996

Catatan ini merupakan terjemahan dari artikel Newsweek*, 12 Agustus 1996, yang dilarang beredar di Indonesia*.

BOHONG

ADA sebuah cara untuk melembagakan bohong. Seorang tahanan mati disiksa; dan polisi Afrika Selatan (ini terjadi sebelum Nelson Mandela jadi presiden dan rezim apartheid masih berkuasa) akan mengumumkan: si tahanan tewas jatuh tergelincir menginjak sabun. Seorang lain terbunuh dalam sel setelah dihajar para interogator; dan maklumat resmi yang disiarkan akan mengatakan bahwa si mati—karena sesal yang besar selama di penjara—telah loncat lewat jendela dari tingkat atas dan terjerembap di pelataran.

Orang yang membaca kabar itu di koran-koran (yang tentu saja disensor) tahu bahwa pengumuman polisi itu tidak untuk dipercaya. Juga para petugas keamanan itu sendiri. Tapi, mereka juga tahu bahwa tak seorang pun akan menentang kebohongan itu. Yang palsu tak terusik. Orang yang menentang toh tak punya tempat untuk menyatakan pendapat. Para pembangkang berada dalam bui atau gelisah di negeri asing.

Sementara itu, mereka yang menyokong dan menikmati diskriminasi rasial itu akan terus makan, bersetubuh, bekerja, beribadah, main biliar, piknik, tanpa peduli benar bahwa setiap kali ada yang dihinakan dan disiksa sebenarnya ada yang rusak dalam tata kehidupan. Kepalsuan adalah sejenis kekerasan. Dan, bila kekerasan itu berkait dengan kekerasan lain, teror akan menunggu siapa saja di sebuah sudut.

Penyair Breyten Breytenbach, dari luar negeri, menulis sajak.

Aku berdiri di atas bata, di depan sesama manusia
Aku patung pembebasan
yang dengan buah zakar yang disetrum listrik
coba mekikkan cahaya ke dalam senja

Kutulis slogan dengan kencing yang merah
di atas kulit dan lantai
Tetap terjaga
meski tercekik oleh tali ususku sendiri dan tergelincir di atas sabun dengan tengkorak yang jadi retak aku bunuh diri dengan koran senja hari terjungkal dari lantai ke-10 di surga dan jatuh ke hidup yang selamat, di jalan raya, di antara orang ramai di sana.

Sajak itu menggunakan kata-kata yang terkenal dalam pengumuman polisi: ”tergelincir di atas sabun dengan tengkorak yang retak”, ”terjungkal dari lantai ke-10”. Tapi, ia sebenarnya membalikkan kata-kata itu, ”kode” itu. Pengarang Afrika Selatan yang lain, J.M. Coetzee, menulis sebuah kumpulan esai tentang sensor, *Giving Offense* (1996). Di sana, ia mengatakan apa yang dicapai oleh Breytenbach: Ia ciptakan sebuah arena, tempat ”kode-kode” polisi itu dipertontonkan sebagai hanya kedok, dan sebab itu copot dan dihujat.

Sajak itu dilarang. Motif pemberangusannya, dalam kata-kata Coetzee, adalah untuk tidak memberi karya Breytenbach itu sebuah pentas di depan umum, tidak memberi retorikanya yang unggul sebuah kekuatan yang bisa membongkar kode-kode yang keji itu.

Yang bagi saya menarik di sini adalah ketika kekuasaan menganggap kebohongan sebagai dinas. Kebohongan telah menjadi dinas karena diasumsikan bahwa yang penting bukanlah percaya atau tidak percaya—sesuatu yang akhirnya bersifat pribadi—tetapi bahwa ada tugas yang harus dilakukan menurut aturan kepegawaian.

Saya ingat saya pernah menjadi saksi di sebuah pernikahan seorang perempuan sahabat saya. Untuk keperluan administrasi ada dokumen perkawinan yang harus diisi. Maka, Pak Penghu-

lu bertanya, apa pekerjaan saya. Waktu itu, dua tahun sudah saya kehilangan kerja karena majalah tempat saya bekerja dibredel. Maka, saya pun menjawab dengan takzim: ”Menganggur.” Pak Penghulu, seperti tak mendengar, dengan kalem menulis sambil menyimpulkan: ”O, maksudnya orang swasta.”

Ada sebuah cerita lain. Teman saya, seorang asing, katakanlah dari Jerman, pernah diperiksa oleh seorang petugas kepolisian Jawa Barat karena ia dianggap melakukan pelanggaran kecil. Untuk keperluan berita acara pemeriksaan, ia ditanya apa agamanya. Teman itu, seorang atheis yang yakin, menjawab dalam bahasa Indonesia yang fasih: ”Saya tidak punya agama.”

Polisi (agak kaget dan heran): ”Yang *bener*?”

Teman saya: ”*Bener*.”

Polisi (setelah terdiam sebentar): ”Wah, bagaimana ini.... Bapak jangan merepotkan saya, dong. Sebut saja agamanya apa.”

Teman saya: ”Saya tidak beragama.”

Polisi (garuk-garuk rambut): ”Bagaimana kalau Kristen?”

Teman saya: ”Bukan!”

Polisi: ”Ah, saya repot, nih. Ini kan harus diisi?”

Teman saya: ”Tapi saya tidak beragama.”

Polisi (sambil mengetik berita acara): ”Saya tulis Kristen, ya.”

Teman saya: ”Lho, jangan, Pak.”

Polisi: ”Sudahlah, agamanya Kristen saja, saya yang bertanggung jawab.”

Pak Polisi tahu bahwa yang ditulisnya tak benar, meskipun ia tahu soal agama adalah soal iman dan ada hubungan dengan Tuhan. Sebagaimana Pak Penghulu dalam pengalaman saya juga tahu bahwa yang dicatatnya salah. Tapi birokrasi rupanya tak memberi kemungkinan untuk menghubungkan kolom ”agama” dengan sebuah ruang kosong atau kata ”atheis” atau kolom ”pekerjaan” dalam surat kawin resmi itu dengan kata ”menganggur”.

Hidup punya begitu banyak hal yang tak diduga. Sebab itu,

hidup tak senantiasa jelas. Tapi, aturan resmi membutuhkan hal-hal yang kategoris. Hasilnya: sebuah kekerasan meringkus ragam kemungkinan yang tak terduga itu.

Kekerasan itu sendiri akhirnya tak jelas lagi apa tujuannya (untuk mencatat fakta atau hanya mengisi apa yang harus diisi), namun harus tetap dilakukan, semacam ritual, semacam ketika orang menaikkan bendera nasional dengan berbaris rapi, atau angkat gelas dalam suatu jamuan, atau pakai jas dan dasi untuk sebuah resepsi.

Dibandingkan dengan anekdot di atas, kekerasan yang dilakukan oleh polisi di Afrika Selatan pra-Mandela berlipat-lipat. Lipatan pertama: seluruh sistem apartheid memaksakan aneka ragam manusia ke dalam dua golongan, yakni yang kulitnya berwarna dan tidak berwarna. Variasi lain (misalnya "yang punya tahi lalat" dan "tak punya tahi lalat") tak boleh. Lipatan kedua: seluruh kekuasaan apartheid menjebloskan setiap orang yang berkulit hitam sebagai sesuatu yang harus disisihkan. Lipatan ketiga: seluruh mesin kekuasaan itu memperlakukan para terdakwa (apalagi kalau kulitnya hitam) sebagai sepasang rahang yang bisa dipaksa untuk dibuka, misalnya setelah dihajar hingga penyok atau disetrum hingga terloncat. Dan, lipatan keempat: seluruh mesin propaganda dari rezim itu mengumandangkan ke mana-mana dusta besar itu, yakni bahwa yang salah adalah orang yang telah dihancurkan—sehingga akhirnya logika yang berlaku adalah "dia hancur, sebab itu dia salah".

Menghadapi lipatan-lipatan kekerasan itu, sebuah sajak Breyten Breytenbach (apalagi ditulis *uit de vreemde*, "dari bagian yang asing, dari luar negeri") sebenarnya hanya ibarat seekor nyamuk yang mengganggu. Tapi orang yang berkuasa dengan kekerasan selalu tak yakin pada diri sendiri. Melembagakan kebohongan memang akan terasa seperti membangun sebuah republik dari kotak kosong. Satu boks kardus yang tak tahan guncangan akan

menyebabkan kardus yang lain segera berantakan. Akan tetapi, birokrasi punya sebuah ritual lain yang tersembunyi. Orang-orang berseragam itu memasukkan akal budi dan hati nurani mereka yang tak seragam ke dalam laci dari pukul 09.00 sampai 16.00 dan setelah itu diistirahatkan total.

D&R, 11 Januari 1997

KEROYOK

KEROYOK adalah sepatah kata yang dapat menceritakan banyak hal yang terjadi di Indonesia belakangan ini. Ia menunjukkan suatu perbuatan yang dilakukan beramai-ramai, terutama perbuatan yang tidak menyenangkan orang lain. Tapi tidak cuma itu. Dalam keroyokan, seseorang seakan-akan berhenti sebentar dari menjadi dirinya sendiri. Ia berubah, seperti memasang sebuah topeng lain. Ia menjadi "anggota". Pada saat-saat tertentu, terutama kalau jeleknya ketahuan, ia disebut "oknum".

Dengan kata lain, masing-masing orang mungkin tahu apa yang dilakukannya, tapi tidak tahu persis apa tanggung jawabnya. Di sini, tidak kita ketahui secara jelas lagi bagaimana bekerjanya pikiran jernih, rasa malu, atau rasa bersalah, sesuatu yang lazimnya berlangsung dalam batin ketika orang sendirian: Sejumlah polisi Tasikmalaya menyiksa santri, sejumlah santri Situbondo merusak gereja, sejumlah pemuda Dayak menyerang kampung orang Madura, dan sejumlah preman Pasar Tanah Abang memukuli sejumlah preman lain.

Kadang-kadang saya berpikir bahwa keroyokan juga berlangsung dalam kegiatan destruktif lain, misalnya korupsi yang dilakukan bersama-sama dan hasilnya dibagi bersama. Tentu saja pikiran tersebut kurang tepat karena korupsi seperti itu dilakukan dengan terencana dan tanpa amukan perasaan—sesuatu yang lebih mirip dengan jalinan pengisapan yang dilakukan mafia di negeri lain. Namun, dalam hal seperti itu pun, yang berlangsung hampir di setiap instansi sipil dan militer sekarang, memang sebuah gejala tampak: terjadinya transformasi manusia menjadi "oknum"—sebuah kata aneh yang semakin sering dipakai dalam tiga puluh tahun terakhir.

Itu barangkali adalah sebuah perkembangan sosial politik: ”kelompok” telah menjadi penting. ”Kelompok” pun menentukan cara masyarakat Indonesia mengelola benturan pelbagai kepentingan dalam dirinya.

Pada dasarnya, dalam hal itu, tidak ada yang sepenuhnya berbeda dengan negeri-negeri lain. Politik, akhirnya, memang suatu ”*management of interests*”. Tapi, di Indonesia, ketika manajemen itu hampir sepenuhnya diselenggarakan melalui adu kekuatan dan lembaga untuk mengatur adu kekuatan itu tidak hadir (misalnya tidak ada mahkamah peradilan yang diasumsikan bisa menyelesaikan adu kekuatan itu dengan cara yang teratur), peran ”kelompok” menjadi mirip dengan keroyokan. Terkadang eksplosif. Sering insidental dan tak terduga-duga. Juga sebentar, meskipun dampak dan getarannya bisa berkepanjangan.

Dalam setiap momennya, seseorang tidak berdiri sunyi. Ia mempunyai proteksi. Ia mempunyai jaringan penopang. Ia menjadi bagian dari sebuah kekuatan yang lebih besar. Ia sendiri memang tidak penting. Bahkan, jika ia ketahuan bersalah, ia juga tidak akan membawa hancur kekuatan yang lebih besar itu—yakni kekuatan yang mengeroyok.

Indonesia adalah sebuah republik ketika menjadi individu, menjadi diri sendiri, adalah menjadi sebuah titik yang lemah dan mencurigakan. Dengan segera kita tahu bahwa di negeri ini manusia tidak bisa berbuat apa pun yang berarti kecuali kalau dia bergabung dalam birokrasi atau berhimpun sebagai umat, sebagai kaum, atau sebagai massa. Di sini, orang harus mengenakan sejenis pakaian seragam, baik secara harfiah maupun kiasan. Diktum yang berlangsung adalah, ”Saya mengeroyok, maka saya ada.”

Namun, ada satu unsur yang penting dalam keroyok sebagai sejenis teknologi kekuasaan: setiap kekuasaan cenderung memerlukan musuh, setiap kekuatan membutuhkan rasa benci. Dalam

hal ini, orang Indonesia bukan cuma kali ini melakukannya. Kita pernah mengalami kekerasan keroyokan pada tahun 1965, ketika ratusan ribu orang Indonesia dibunuh. Dalam hal ini pula, Indonesia tidak sendirian. Contoh yang tak kalah mengerikan terjadi di Cina.

Pada tahun 1968, hampir di seluruh Cina berlangsung keroyokan dalam skala besar dan kebencian kelompok dalam derajat yang dahsyat. Kita mengenalnya sebagai ”Revolusi Kebudayaan”. Zheng Yi, seorang novelis dan wartawan yang mengalami peristiwa itu, mula-mula tetap tidak menyangka bahwa Revolusi Kebudayaan bisa sedemikian ekstrem. Pada Mei 1986, ia mengunjungi Guangxi untuk menyelidiki apa yang kemudian dibukukannya dan diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *Scarlet Memorial*, yang terbit belum lama ini di Amerika. Ia menemukan satu hal: pembunuhan beramai-ramai oleh Pengawal Merah dan para partisipan lain dalam Revolusi Kebudayaan tidak hanya menyebabkan ratusan ribu orang dibantai, tapi di Guangxi, juga berakhir dengan kanibalisme.

Zheng Yi menemukan banyak rekaman dalam dokumen partai komunis setempat dan ia berhasil mewawancarai korban dan para pembunuh. Amat banyak dan sering berulang-ulang sehingga menjemukan. Tapi Zheng Yi (namanya berarti ”Keadilan”) sedang marah; dan kita memang tidak bisa untuk tidak tersentuh di sana-sini ketika membaca catatannya. Kita dengar tutur Zheng Qiping, seorang anak muda yang sewaktu pembantaian di dusunnya berlangsung masih berumur enam tahun,

> ”*Dua hari setelah ayah saya dibunuh, mereka juga membunuh ibu saya, mendorongnya ke sungai, dan menyatakan bahwa ia bunuh diri. Alasan kenapa ibu dibunuh adalah karena ia telah menggunakan selembar kertas bergambar Ketua Mao untuk membuat sebuah guntingan kertas yang sederhana. Kebetulan*

saja bahwa gambar Ketua Mao di sana. Paman kedua saya juga dipukuli sampai tewas selama pembantaian beramai-ramai di Mushan. Pada malam yang sama, kakak saya juga dipukuli sampai mati dan hatinya dimakan...."

Dalam *Scarlet Memorial* juga, Zheng Yi mengutip kisah seseorang yang ikut dalam pembunuhan beramai-ramai di Desa Sishao. Namanya adalah Yi Wansheng, umurnya sudah di atas 80 tahun. Dalam dokumen partai diceritakan bagaimana Yi membunuh seorang anak muda keturunan tuan tanah: setelah menyiram tubuh korbannya dengan air sungai, ia membedah dan mengeluarkan hati, jantung, dan ginjal dari tubuh itu, dan meletakkannya di atas sebuah papan. "Ya, aku membunuhnya," Yi mengakui dengan sikap menantang. "Bukankah Ketua Mao mengatakan, 'Membunuh atau dibunuh?' Jika aku hidup, kau harus mati. Perjuangan kelas!" Yi tidak mengaku ikut makan hati korbannya, meskipun dalam dokumen partai ia diketahui menyantap hati orang yang dibunuhnya itu di rumah seraya menenggak arak....

Kisah kanibalisme itu begitu banyak. Dan, agaknya hal itu tidak bisa diterangkan sebagai watak sebuah suku atau hanya karena pengaruh sebuah paham politik. Kanibalisme di Guangxi agaknya suatu klimaks dari sebuah suasana ketika kebencian disebarkan ke dalam dinamika kelompok. Partai Komunis Cina mengecam kanibalisme yang terjadi di Guangxi itu, tapi apa yang ekstrem di sana bukanlah hal yang terbit dari ruang hampa.

Keroyok adalah ekspresi dari kebencian kelompok yang selama ini ditiup-tiupkan oleh partai sendiri atas nama "perjuangan kelas". Semakin tenggelam seseorang di dalamnya, semakin buas perilaku yang bisa muncul.

Apabila totalitarianisme bisa membuat manusia sedemikian bengis, barangkali karena totalitarianisme memproyeksikan manusia sebagai makhluk yang harus tidak putus-putusnya was-

pada, tak putus-putusnya beringas, dan tidak putus-putusnya bersiap mengeroyok orang lain, yakni sang musuh.

Dalam kenyataannya, memang tidak selamanya—juga di Cina sendiri—eksplosi keberingasan itu kita dengar. Pada akhirnya, sebuah sistem memerlukan stabilitas juga, apabila sistem itu ingin menjadi sebuah alat perubahan. Apa yang terjadi di Guangxi dan apa yang meledak di pelbagai tempat di Indonesia akhir-akhir ini, barangkali, adalah tanda sedang merosotnya institusi-institusi.

Revolusi Kebudayaan yang diserukan Mao hampir 30 tahun yang lalu itu adalah sejenis pengganyangan terhadap institusi yang sejak akhir tahun 1949 menguasai Cina: birokrasi dan mesin partai. Mao ingin menggunakan wibawa pribadinya untuk memobilisasi orang ramai guna menjebol yang ada dan membangun yang belum.

Sebuah kecenderungan umum, agaknya: ketika kekuasaan menjadi semakin identik dengan seorang pribadi, lembaga-lembaga mulai retak. Birokrasi tidak bisa diandalkan dan tidak bisa lagi punya wibawa; dan ”negara” susut untuk mulai digerogoti oleh ”kelompok”. Dan, dalam sebuah Republik ketika orang selalu diteriaki untuk waspada, untuk curiga, untuk punya musuh, untuk membenci, yang gampang terjadi kemudian adalah keroyok.

D&R, 18 Januari 1997

LAGU IKAN

PADA tahun lima puluhan ada sebuah lagu dari Semenanjung Malaya yang agak ganjil, kata-katanya: "*Anak ikan, cucu ikan, semuaaa....*"

Saya tak tahu sisa nyanyian itu. Saya juga tak tahu apa maksudnya. Tentang nepotisme ikan? Tentang bagaimana ikan-ikan (khususnya yang sedang punya kekuasaan di Selat Malaka) membagi-bagikan fasilitas bagi anak ikan, cucu ikan, kemenakan ikan, menantu ikan, sepupu ikan, paman, bibi, ipar, dan besan ikan? Entahlah. Barangkali di tahun lima puluhan itu ada penghulu ikan yang berdaulat di Selat Malaka yang menganggap sah bila anak cucunya sajalah yang layak memegang bisnis pemasok rajungan untuk restoran *sashimi* di Tokyo.

Empat puluh tahun sesudah itu lagu itu tak pernah diputar lagi. Semenanjung Malaya sudah jadi bagian dari Malaysia, dan dari negeri itu tak ada berita tentang ikan ataupun manusia yang, dalam jabatan jabatan publiknya, dengan kekuasaan yang diberikan rakyat kepadanya, tanpa risi dan rikuh, telah mengistimewakan anak, menantu, cucu, kemenakan, dan seterusnya untuk jadi anggota parlemen atau pejabat atau pemegang monopoli sebuah usaha perdagangan.

Di Indonesia sebaliknya yang terjadi. Dulu, sebenarnya negeri ini tak mengenal perilaku yang semacam itu. Kita sekarang ini banyak yang lupa bahwa, bahkan dalam sejarah Jawa, pergantian takhta tak dengan sendirinya diturunkan dari seorang raja ke pangerannya. Konon, orang Jawa zaman dulu percaya bahwa kekuasaan itu sesuatu yang masuk ke tubuh seseorang setelah melayang-layang seperti kue donat yang terbang bersinar di angkasa luar, nun di tengah alam semesta. Dan, *pulung* itu bisa datang setiap saat dan hilang sewaktu-waktu.

Mungkin pandangan itu salah satu dari sejumlah ekspresi ketidakpastian yang merasuk ke dalam jiwa orang Jawa. Kita tahu, dari kitab sejarah, bagaimana seringnya kekuasaan politik guncang sejak pulau ini mengenal bentuk kerajaan—satu hal yang barangkali juga menjelaskan kenapa bahkan Majapahit yang kuat itu berakhir praktis tanpa sisa, *sirna ilang kertaning bumi....* Padahal Majapahit itu 100 tahun lebih muda ketimbang Universitas Oxford di Inggris (yang sampai sekarang masih hidup, lengkap dengan bangunan lamanya).

Runtuhnya Majapahit tanpa bekas pada abad ke-14, meletusnya perang yang tak putus-putusnya setelah Demak berdiri, dan kemudian persengketaan suksesi yang bertele-tele setelah Mataram Islam kehilangan Sultan Agung, semua itu kisah panjang gangguan stabilitas.

Tak adanya stabilitas itu dalam pengalaman VOC maupun Kerajaan Belanda—yang kemudian, perlahan-lahan, menjadi penguasa di wilayah ini—makan ongkos. Maka, menjelang akhir abad ke-19, pemerintah kolonial Belanda memperkenalkan sistem turun-temurun di dalam soal hak atas jabatan para penguasa pribumi. Maklum: pemerintah kolonial menginginkan suatu keadaan *rust en orde*, menghendaki ketertiban yang terkendali. Yang penting di sini bukanlah semata-mata kepastian bahwa si anaklah yang akan meneruskan kedudukan si ayah. Yang penting adalah bahwa suatu lapisan elite yang permanen pun terbentuk, dan dari sini suatu jaringan kesetiaan kepada *status quo* tersusun, bahkan suatu ideologi yang mendukung keadaan itu bisa dijangkitkan, dan rezim kolonial bisa memerintah lebih efisien.

Buku *Dutch Culture Overseas* dari Frances Gouda yang terbit dua tahun yang lalu—ia membahas praktek kolonial di Hindia Belanda sejak awal abad ke-2—menyebut bagaimana imperium kolonial Belanda ambil posisi di Bali. Sistem kasta tradisional pulau itu, sesuatu yang ”eksotis” tentu bagi orang Belanda, mereka

gairahkan kembali. Anggota nomenklatura lama pun dipulihkan posisi kekuasaannya. Birokrasi kolonial dengan demikian bisa bersembunyi, untuk mengutip kata-kata Gouda, ”di balik bahu yang ramping, meskipun halus, dan kasta tinggi Bali”.

”Refeodalisasi”, meskipun tanpa kasta lama, juga berlangsung di Jawa pada awal abad ke-20 ini. Para bupati dan adipati diganti berdasarkan garis keturunan.

Kaum priayi, apalagi kaum aristokrat, digelembungkan ke atas kian jauh dari rakyat biasa. Di antara keduanya hanya dihubungkan ke bawah dengan bahasa yang semakin *ndakik* melingkar-lingkar dan tata cara yang semakin ”barok”. Mungkin, itu ada kaitannya dengan apa yang sebenamya terjadi: kekuasaan kalangan atas itu—yang diatur bergilir dengan bedil dan birokrasi kolonial, dan bukan sesuatu yang punya kekuatan ”alamiah” atau ”spiritual”—tak yakin akan legitimasinya sendiri. Yang masuk ke pendopo-pendopo itu bukanlah *pulung*, yang membawa keyakinan, melainkan aturan gubernemen, SK dengan sederet nomor, yang menuntut kepatuhan. Tak cukup dahsyat kesaktiannya sebenarnya. Tapi apa boleh buat: menurut pemerintah *rust en orde* kolonial, *pulung* atau *wahyu cakraningrat* tak stabil. Gubernemen itulah yang stabil.

Namun stabilitas, seperti obat yang manjur, memang punya efek sampingannya sendiri. Itu juga berlaku untuk Indonesia sekarang. Jarak waktu antara tahun 1966 dan 1996 di Indonesia tak mencatat jatuh bangunnya kekuasaan politik, gonta-gantinya kebijakan ekonomi. Hasilnya, banyak hal yang bagus tentu, tapi berbeda dengan Malaysia (yang mengalami pergantian pimpinan berkali-kali, secara damai dan relatif terbuka), Indonesia semakin lama semakin menampakkan bahwa yang menjadi rutin, yang menjadi melembaga, bukanlah ”teknologi kekuasaan”, melainkan tokoh dan perilaku yang berkuasa.

Bahkan, di Indonesia, teknik pemeliharaan *status quo* sema-

kin lama semakin tak ”inklusif’. Kematian politik di Indonesia berarti bahwa politik hanya ”*management of interests* ” dari lapisan atas yang semakin terbatas. Praktis, kecil sekali mobilitas masyarakat yang bergerak dari dan ke dalam lapisan itu.

Itu barangkali ada hubungannya dengan kriteria dan proses seleksi dari elite itu sendiri. Bila kita perhatikan pergantian atau pergeseran dalam Golkar, PPP, dan PDI selama ini yang jadi soal bukanlah apa agenda politiknya, apa program kerjanya, apa ide-idenya tentang satu hal. Yang jadi soal adalah siapa dia dan siapa gerangan ”sponsor”-nya.

Sang sponsor (berbeda dengan ”pendukung”) tentulah datang dari atas, bukan dari bawah. Dalam jabatan-jabatan birokrasi demikian pula kejadiannya. Bupati Bantul tampak mati-matian mempertahankan kursinya dengan cari cara bagaimana menyenangkan sang sponsor, dan bukannya membangun dukungan dari lapisan bawah. Dan, memang: apa pun kata orang ramai di sana, bagaimanapun fiil sang bupati, beliau tak akan jatuh kalau sang sponsor berkenan. Demikian pula yang membuat heboh di sekitar daftar calon wakil rakyat untuk Pemilihan Umum 1997: di sini yang tampak bukanlah ”wakil pendukung” (atau pemilih), melainkan ”wakil sponsor” (atau pejabat tingkat atas). Anak, istri, kemenakan mungkin cucu dan ipar dari bapak-bapak yang berkuasa, mendadak tercantum dalam daftar. Dari mana? Berdasarkan ukuran apa? Orang pun menduga, di sana, kriteria seleksinya adalah hubungan darah atau perkawinan. Dengan kata lain, yang terdengar adalah ”lagu ikan” dari Semenanjung Malaya: *anak ikan, cucu ikan, semuaaa....*

Barangkali, di Indonesia, yang sedang akan terjadi—apabila kecenderungan ini berlanjut sampai tahun-tahun mendatang—adalah proses pembentukan kasta, bukan cuma kelas-kelas sosial. Kasta terbentuk karena kepentingan kekuasaan mendorong terjadinya persekutuan yang semakin lama semakin eksklusif, de-

ngan menggunakan apa yang mungkin dimaksud oleh Michael Foucault dengan istilah ”simbolik darah”. Siapa yang tak satu darah, dialah ”orang lain”. Tak setiap orang bisa masuk ke aliansi itu—dan di sini kasta memang berbeda dengan kelas sosial yang lebih bisa terbuka dan berganti-ganti anggotanya. Maka, anak pejabat harus ada di atas sampai tujuh turunan dan anak tahanan politik harus dicurigai sampai tiga belas turunan.

Yang satu adalah kasta tinggi, yang lain kasta bawah. Yang satu tergolong para pangeran baru, yang lain adalah kaum sudra atau paria baru.

Memang mengherankan bila dalam zaman yang berporoskan modal (yang dinamis itu) kini ada tendensi semacam itu. Tapi mungkin justru dalam ”orde” borjuis yang sudah lahir—yang memang melembagakan persaingan dan posisi yang tak sama rata—diperlukan cara untuk melestarikan dan ”mengalamiahkan” ketidaksamaan sosial itu.

Bagaimanapun, lagu ikan dari Semenanjung Malaya tak menggambarkan dinamika maupun perbaikan kualitas sumber daya: kalau semua yang ada hanya ikan, Indonesia cuma akan mampu hidup di air, tak akan bisa menghadapi perubahan medan dan persaingan di dunia. Pasar dan bakat di masyarakat pun menciut. Sebuah lapisan elite yang hanya bertahan karena nepotisme adalah kasta yang rapuh karena naik ke atas sebelum teruji.

Untung, di luar para pangeran manis itu, semangat zaman sedang berbeda. Ada cerita tentang dua perempuan muda Indonesia dalam sebuah ekspedisi naik pucuk Himalaya. Yang satu bernama Santi dan yang lain bernama Sinta. Syahdan, pada suatu sudut yang sunyi, mereka bersua dengan seekor katak yang misterius. Katak itu berkata, dengan suara laki-laki yang merdu, dalam bahasa Inggris dengan aksen Oxford: ”Dengarlah, saya ini sebenarnya seorang pangeran muda Hindi, dan bekas bintang film Bombay, yang kemudiah jadi anggota parlemen di New Delhi.

Namun saya dikutuk oleh Ketua Partai Kongres di Jaipur menjadi seekor katak dan hidup di batu-batu Himalaya. Menurut dewa-dewa, saya hanya akan bebas dari kutukan ini bila mulut saya yang buruk ini dicium oleh seorang gadis cantik dari luar negeri.... Anda dari Indonesia, bukan?”

”Ya, tentu,” sahut Santi dan Sinta. ”Tolong, ciumlah beta, Neng,” pinta sang katak.

Maka Santi pun membungkuk hendak memenuhi permintaan katak misterius itu. Tapi Sinta bertindak lain. Ia mengambil satu alat penjepit dan menangkap katak itu dengan tangkas, lalu memasukkannya ke kantong ransel

”Sinta, apa yang kau lakukan?” seru Santi kaget. ”Ah, tenanglah. Kan, lebih berharga punya seekor katak yang bisa berbahasa Inggris ketimbang punya seorang pangeran Hindi anggota parlemen,” ujar Santi.

D&R, 1 Februari 1997

WARNA

DI sebuah kota agak di luar Jakarta, seorang pengusaha membuka sebuah cabang McDonald's. Para pejabat setempat diundang. Termasuk bupati, tentu. Upacara pun selesai dan semua tamu duduk mencicipi Big Mac.

Bupati tiba-tiba punya ide. Ia berbisik kepada tuan rumah: "Seragam para pelayan kok pakai warna merah. Kan lebih baik dibikin kuning semua?"

Si Pengusaha, takut dituduh kurang hormat kepada warna kuning, tidak membantah, meskipun ia tahu di mana pun di dunia ini seragam pelayan McDonald's memang tak cocok dengan warna Golkar. Esok paginya bukan cuma seragam yang berubah. Ketika sang Bupati datang mengecek, ia menemukan jenis hidangan yang berbeda. Kepadanya disajikan dua apit roti isi daging tanpa *tomato ketchup* dan tanpa sambal botol yang merah menyala. Sebagai gantinya adalah *mustard* yang rasa pedasnya aneh itu. Untuk minumnya: jus kunyit.

"Wah, makan begini bisa langsung mencret," pikir Pak Bupati sambil jalan ke kakus. Tapi dia tak keberatan. Dia senang melihat warna kuning, bukan?

Di Indonesia, lambang dengan mudah bisa jadi jimat, semangat bisa dengan gampang jadi takhayul. Tak seorang pun sebenarnya yang bisa menarik satu garis lurus yang logis antara "warna kuning di mana-mana" dan "kemenangan Golkar". Tapi rupanya kuning telah diharap bisa jadi sim salabim. Di Jawa Tengah, ke mana pun kita menengok, apa saja benda yang berdiri permanen akan segera diberi warna kuning. Merah, hijau, biru, apa saja, tak boleh berkibar. Golkar harus menang, lewat cat.

Kampanye? Memang, terutama bila "kampanye" ditafsirkan persis seperti kata asalnya (bahasa Latin, *campãnã,* yang juga ber-

arti ”medan perang”). Perilaku Gubernur Jawa Tengah adalah perilaku seseorang yang menganggap politik adalah lanjutan dari perang yang dilakukan dengan cara yang lain—satu kebalikan dari diktum Clausewitz. Di Indonesia, tiap lima tahun sekali sejak Orde Baru, politik tampil dalam sebuah tampang suram seperti yang digambarkan Michael Foucault: ”politik mengesahkan dan meneguhkan disekuilibrium (ketidakseimbangan) dari kekuatan-kekuatan, seperti yang diperlihatkan orang dalam peperangan”.

Orde Baru memang unik. Ia bertopang pada dukungan modal dan bedil. Tapi ia sering tidak tahu bahwa bedil punya tabiatnya sendiri yang kadang bertentangan dengan tabiat modal. Jika tabiat modal yang diikuti, ”kampanye” akan berarti lain: politik tak akan dilihat sebagai lanjutan dari perang, melainkan sebagai proses jual-beli. Tiap lima tahun sekali, menjelang pemilihan umum, yang akan berlaku adalah sebuah usaha pemasaran—yang juga disebut ”kampanye”. Tak berarti bahwa calon pemilih adalah seperti konsumen, yang dimitoskan sebagai ”raja”, tetapi dalam ”kampanye” yang berdasar perilaku modal, tak akan pernah terjadi seorang bupati bisa mengubah Big Mac.

Di Amerika Serikat (di sana, kita tahu, para pemilik restoran sangat sadar bahwa mereka pembayar pajak dan sebab itu tak takut kepada wali kota atau gubernur), warna juga disebarluaskan dengan kekuasaan. Tapi tanpa bedil. Di tahun 1934, The American Tobacco Co repot memasarkan rokok Lucky Strike di kalangan wanita. Setelah survei diketahui bahwa warna bungkusnya yang hijau waktu itu tidak cocok untuk *trend* warna baju yang sedang kuat. Maka bagian pemasaran Lucky Strike mendirikan ”biro mode warna”, mensponsori satu pesta dansa dengan tema hijau, membujuk para redaktur majalah untuk menyebarluaskan demam hijau, bahkan membeli studio *couture* Prancis. Hijau pun jadi *hot*. Di akhir tahun, beribu-ribu wanita perokok

membeli Lucky Strike. Itu 60 tahun yang lalu. Di awal 1997 ini (demikianlah menurut *Time*) di Seattle ada pertemuan anggota Color Marketing Group (CMG), semacam "kartel warna" yang berpusat di Virginia dan didirikan sejak 30 tahun yang lalu. Lembaga ini kini punya 1.500 anggota. Dari CMG inilah konsumen, atau rakyat banyak, "diarahkan" untuk menyukai warna alpokat buat lemari es di tahun 1960-an, warna malva yang sedikit ungu untuk kamar hotel di kamar 1970-an, dan warna hijau-pembuni buat mobil di tahun 1990-an. "Kami sebetulnya cuma memprediksi," kata para pengarah warna itu merendah.

"Konsumen juga yang akhirnya menentukan," kata mereka pula. Tapi di negeri di mana pilihan begitu banyak (dan mata manusia bisa membedakan sampai kira-kira 6 juta warna), konsumen akhirnya tak mau bingung. Mereka membiarkan diri hanyut, ikut iklan.

Di Jawa Tengah, advertensi tampaknya tak perlu. Bagi Gubernur, metode CMG yang ia pakai adalah "Cukup Main Gertak". Ia tak membujuk, tentu saja, sebab ia dalam keadaan perang. Yang perlu bukanlah membuat orang senang, melainkan lebih untuk membuat orang gentar. Dengan "kuningisasi", warna kuning pun terasa berkait dengan sebuah kekuasaan yang sedemikian besar hingga bisa bertindak tanpa malu dan tanpa harus kelihatan masuk akal.

Memang ada persamaannya dengan strategi Lucky Strike. Kedua-duanya adalah strategi *conditioning*. Seperti yang pemah dilakukan Tuan Pavlov. Dalam eksperimen Pavlov, seekor anjing dibiarkan lapar. Tiap kali diberi makan, sebuah lampu kuning di pojok kandang dinyalakan. Akhirnya si anjing akan keluar air liurnya bila melihat lampu kuning menyala, meskipun tak ada makanan yang tersedia.

Bedanya: gaya Jawa Tengah lebih brutal. Saya sendiri lebih suka menghadapi gaya ini. Karena lebih brutal, ia lebih mudah di-

tampik; Ia lebih mudah digugat: kenapa warna?

Barangkali ini bisa bicara banyak tentang sejarah Orde Baru. Tatkala di tahun 1966 Orde Baru mulai naik, cita-cita yang dikumandangkan adalah bahwa kampanye politik akan berlangsung "secara rasional", yaitu bertanding program kerja. Bukan ideologi, bukan ikatan primordial. Tiga puluh tahun berselang, ternyata untuk pemilu tak ada program yang dipersaingkan. Tak ada tokoh. Bahkan tak ada persaingan. Yang ada suatu kekosongan makna. Maka sibuklah orang bermain warna, yang dikibarkan, dinyalakan, di mana-mana.

Bukan untuk anjing, tentu, tapi untuk sesuatu yang diperlakukan mirip dengan itu.

Tempo Interaktif, Edisi 49/2–1/Februari/1997

NAGA, NAGA

DI balik kekerasan di Situbondo, Tasikmalaya, dan Rengasdengklok mungkin yang ada bukanlah Naga Merah atau Naga Hijau, tapi Naga Bonar.

Sekadar pengingat: Naga Merah, kata orang, adalah nama kode untuk operasi pasukan pemerintah ketika mereka pada Juli 1996 menyiapkan serbuan ke kantor PDI, yang dihuni ratusan pendukung Megawati, di Jakarta. Naga Hijau adalah nama yang datang dari Gus Dur: katanya, itulah gerakan di balik Kerusuhan Tasikmalaya, untuk membuat buruk nama Nahdlatul Ulama.

Naga Bonar sama sekali tidak seseram itu semua. Ini, seperti pembaca ingat, adalah nama seorang tokoh fiktif dalam sebuah film yang dibintangi Deddy Mizwar, seorang komandan pasukan di sebuah daerah di Sumatera Utara ketika perang gerilya menghadapi Belanda berlangsung.

Kisah ini, yang ditulis Asrul Sani, mengandung olok-olok untuk seorang pemimpin yang bersosok jagoan di matanya sendiri, tapi acak-acakan dalam kehidupan sehari-hari: sebuah penggembosan mitos. Dalam *Naga Bonar*, heroisme yang biasa dipancarkan dalam pelbagai film revolusi Indonesia dan sandiwara Agustusan (ketika selalu ada tokoh Belanda yang marah-marah dan berseru, ”Ekstremis!”) menjadi sesuatu yang terjungkir. Revolusi itu bukan jamuan makan malam, kata Mao Zedong. Tapi, apa itu sebenarnya revolusi, *Naga Bonar* menjawab: revolusi adalah sebuah sirkus. Ia bisa tegang, terkadang menakjubkan, tak jarang membosankan, orang kagum atau kesal menyaksikan ada orang melayang di atas dan singa-singa yang tampak patuh, dan di antara itu semua, yang tampak jadi pusat adalah seorang badut, sebuah improvisasi. *Naga Bonar* memang memunculkan pemimpin sebagai suatu improvisasi. Ia tidak punya latihan atau diren-

canakan. Dalam pengertian itu, *Naga Bonar* adalah sebuah gejala keadaan yang seharusnya sementara: kepemimpinannya lahir dari keadaan darurat. Kenyataan bahwa kepemimpinan itu lahir dari laras bedil, dan bersandar pada laras bedil, menunjukkan keadaan darurat yang telah memunculkannya itu.

Yang menyebabkan *Naga Bonar* bisa menjadi cerita panjang adalah karena kekuasaan itu juga meneruskan keadaan darurat menjadi sesuatu yang rutin. ”Darurat tapi rutin” memang sebuah kontradiksi. Tapi dengan itulah orang yang bersenjata menganggap diri perlu ada kewaspadaan tak henti-hentinya, (”awas bahaya laten PKI”, ”awas bahaya DI/TII”), dan berkuasa tak henti-hentinya.

Dalam banyak hal, kekuasaan ala Naga Bonar mau tak mau bersandar pada hadirnya satu tokoh yang kuat, tokoh yang bangkit dari suatu krisis politik. Si pemimpin praktis bisa menentukan segala-galanya. Tak ada sistem dan prosedur, tak ada aturan yang konsisten. Yang berlaku adalah kesukaan, kebencian, dan selera pribadi sang pemimpin, dengan alasan yang kemudian bisa dilontarkan seakan-akan orang lain akan menganggapnya adil atau masuk akal.

Pada suatu hari, misalnya, Jenderal Naga Bonar memecat seorang mayor dalam pasukannya karena ketahuan maling beras sedikit. Sang mayor langsung diturunkan jadi sersan mayor. Sang mayor protes. Naga Bonar menjelaskan (mungkin setengah menghibur setengah menyesal): ”Ah, kan masih ada mayornya juga.”

Sang komandan bisa melakukan hal yang tak disangka-sangka dan di situlah letak *charme*-nya sebagai pokok dan tokoh. Tidak mengherankan bila tema yang mirip juga terdapat dalam sebuah cerita pendek Sitor Situmorang, *Pertempuran*, sebuah cerita dari Medan. Sumatera Utara masa revolusi konon memang melahirkan ”hero” yang unik: seorang komandan pasukan gerilya

yang bekalnya cuma keberanian dan pasukan yang galak, seorang bekas bajingan yang dapat kesempatan ikut bertempur melawan Belanda, dan—dengan pendidikan dan kecerdasannya yang terbatas—menjadi semacam Pancho Villa lokal.

Pancho Villa yang sebenarnya juga lahir seakan-akan sebagai sebuah kebetulan sejarah. Tokoh Meksiko itu (lahir 1877, tewas terbunuh tahun 1923) bermula sebagai seorang buron kriminal, anak buruh tani yang jadi piatu sejak kecil, dan ikut dalam dua revolusi yang berbeda yang akhirnya ia menangkan. Ia pun jadi gubernur di Chihuahua. Pancho Villa kemudian tewas dibunuh di tanah pertaniannya, tiga tahun setelah berjanji mundur dari politik.

Orang Amerika yang suka mencibir Pancho Villa, revolusi, dan kulit cokelat gemar menggambarkan Villa sebagai pelawak bersenjata. Karikaturnya jadi model yang sering muncul dalam pelbagai cerita Hollywood dan mungkin juga mengilhami tokoh Jenderal Tapioca dalam kisah Tintin karya Hergé. Film *Naga Bonar*, yang juga mencibir, memang bisa dilihat tidak enak bagi yang suka bicara positif tentang ”perjuangan rakyat”. Tapi, dalam konteks Indonesia kini, film itu menyenangkan banyak orang karena ia adalah sebuah parodi tentang sebuah kekuasaan. Dalam film, dalam cerita bergambar, dunia Naga Bonar dan Jenderal Tapioca adalah dunia yang komik, dan kita ketawa geli.

Namun, coba kita hidup di bawah kekuasaan seperti itu sehari-hari. Mau tak mau yang tidak berkuasa—yang dikuasai—bisa menjadi akibat perbuatan improvisatoris apa saja dari orang yang berkuasa. Dan, itulah yang terjadi di Tasikmalaya: seorang kiai dari sebuah pesantren dipanggil ke kantor polisi. Ia dipukuli beramai-ramai oleh seorang sersan dan kawan-kawannya. Alasan: anak sersan polisi itu, yang jadi santri di tempat Pak Kiai mengajar, dihukum menurut hukuman tradisional pesantren itu, yakni kakinya, sampai di bawah lutut, direndam di kolam sampai

berjam-jam. Si sersan marah. Ia tak mempersoalkan apakah Pak Kiai itu yang bersalah ataukah Pak Kiai hanya bagian dari sebuah kesatuan atau kelompok yang dianggap bersalah. Tak pula ditinjau sejauh manakah si anak layak dihukum. Yang berlaku adalah semacam nepotisme kebenaran: karena keluarga, dia itulah yang benar. Lebih pokok lagi, tidak dilihat patutkah kantor dan posisi si sersan sebagai alat "publik" untuk penegakan hukum dapat digunakan untuk melampiaskan dendam dan kepentingan pribadi.

Singkatnya: si sersan telah menyamakan lembaga negara dengan dirinya. Di Tasikmalaya, sebagaimana umumnya di Indonesia, sikap "*l'état c'est moi*" tampaknya berlaku dari pucuk sampai ke bongkot bangunan kekuasaan. Maka, orang di bawah pun hidup dalam ketidakpastian yang laten.

Seorang pengusaha asing pernah membandingkan iklim investasi di Indonesia dengan di Singapura. Di Indonesia, peraturan banyak sekali. Di Singapura, peraturan hanya beberapa biji. Tapi, di Indonesia, peraturan yang banyak itu bisa saja diterobos dengan koneksi pribadi atau uang pelicin. Di Singapura, orang tak bisa tawar-menawar. Di Indonesia, undang-undang bahkan bisa dilanggar oleh keputusan presiden atau peraturan menteri; dan keputusan presiden atau peraturan menteri bisa tidak diacuhkan oleh seorang pejabat atau petugas dengan alasan "kebijaksanaan" (dalam bahasa Indonesia, kata kebijaksanaan tidak berarti kearifan atau *wisdom*, melainkan berarti "bisa diatur"). Kebijaksanaan itu tak jarang datang karena suap atau karena si pejabat punya kepentingan bisnis, terutama untuk anak-anaknya. Maka nagabonarisme berkecamuk. Hukum (dan para hakim) jadi sesuatu yang menggelikan.

Dengan demikian, di Indonesia, kekuasaan memang tak terasa represif secara kedap. Tawar-menawar bisa terjadi. Yang disebut "negara" atau "pemerintah" tidak jelas lagi di mana adanya

dan bagaimana berfungsinya. Saya ingat kata-kata Wimar Witoelar dalam sebuah ceramah. Ia menolak untuk berbicara tentang ”sensor pemerintah” sebab hal itu tak ada di Indonesia. Memang jelas ada sensor, tapi tidak ada ”pemerintah”. Itu berarti, yang beroperasi hanya pribadi-pribadi yang berkuasa, yang bisa menentukan sensornya sendiri-sendiri. Sutradara Garin Nugroho baru-baru ini dilarang membuat sebuah film di Sumba Timur oleh bupati di sana. Hanya beberapa kilometer jaraknya dari situ, di Sumba Barat, ia punya pengalaman yang lain sama sekali: di sana, ia bahkan dibantu bupati setempat.

Mungkin, itu sebabnya kekuasaan yang nagabonaristis, yang tak pasti aturannya itu, bisa bertahan lama. Sensornya, larangannya, represinya bisa dinegosiasikan. Tapi tawar-menawar membutuhkan kekuatan tertentu, uang sogok tertentu, hubungan famili tertentu. Yang tak punya kekuatan, uang, atau keluarga pejabat akan tak mampu merundingkan nasibnya. Di sinilah yang disebut ”ketimpangan sosial” bukan cuma beda kaya dan miskin, melainkan beda status: ”bisa dikorbankan” atau ”tidak bisa dikorbankan”. Tak ada yang bisa melindungi si korban karena para pelindung dan penolong pun harus dibayar. Bahkan pasukan pemadam kebakaran kota praja minta uang lebih dulu dari orang yang ruangnya dimakan api.

Ketidakpastian nasib dan ketersudutan itulah—yang bagi rakyat banyak merupakan represi sehari-hari—yang jadi sekam kering untuk bara perlawanan. Bara itu bisa menjadi nyala besar yang destruktif seperti di Tasikmalaya, ketika sejumlah kantor polisi dirusak dan para anggota kepolisian jadi ketakutan. Tapi, bara itu juga bisa berwujud lain. Ada perlawanan dengan senjata orang lemah.

Di sebuah tepi jalan agak ke luar kota, para petugas berseragam sering tampak menjemur lembaran uang di rumput. Uang itu rupanya mereka pungut dari kotak-kotak korek api yang dilon-

tarkan para sopir atau kernet truk dan bus antarkota yang lewat di situ. Mereka tidak mau diganggu oleh petugas-petugas berseragam itu, yang suka mencari-cari kesalahan mereka dan menyebabkan mereka terhambat. Lembaran uang dalam kotak korek api itulah duit sogokan mereka agar tak direcoki. Dan, Anda tahu kenapa uang itu dijemur oleh para petugas? Karena basah. Karena, para sopir itu sebelum memasukkannya ke dalam kotak korek api meludahinya lebih dulu, dengan rasa marah dan muak.

D&R, 15 Februari 1997

BEDUK

ANAK-ANAK menyukai beduk, tapi tahukah orang dewasa apa sebetulnya benda itu?

Hampir tiap anak kampung punya pengalaman yang mirip: ia datang ke masjid menjelang magrib, terutama pada bulan Puasa, dan cari kesempatan memukul gendang besar yang sejak dulu tergantung di sudut itu. Tak ada sesuatu yang sakral di dalam benda tambun itu. Seperti dulu waktu kecil saya rasakan, menabuh beduk hanyalah karena sebaya lain senang melakukannya, mungkin sedikit bangga bahwa kami bisa membuat bunyi, sebuah isyarat waktu salat, yang terdengar oleh banyak orang—termasuk ibu di rumah.

Anak-anak menyukai beduk, akrab dengan sebuah kehidupan bertetangga, yang menjalani ibadah sebagai bagian wajar sehari-hari. Di masa kecil dulu, kami sering berkunjung ke keluarga di Semarang atau Kudus dan mendengar orang menyambut hari pertama bulan Puasa dengan "*duk-der*" yang ramai hampir sepanjang hari: sebuah tradisi, sebuah momen, ketika kehidupan beragama bertaut dalam budaya lokal; dan begitu pula sebaliknya. Namun, bila dulu orang menyerapkan ritual dengan keseharian, orang di kota pada zaman ini lebih kikuk. Mereka memandang beduk dengan lebih tegang: benda itu telah jadi simbol pergulatan identitas. Beduk menjadi ciri Islam, maka segala hal yang berkenaan dengan benda itu membawa serta ke-Islam-an.

Soal beduk pun jadi soal *to be or not to be*. Masalah identitas itu pun jadi problem, ketika kita waswas: jangan-jangan identitas itu akan tertelan oleh sebuah kota yang tambah beragam penghuninya, ketika kehidupan bertetangga tak lagi merupakan sebuah komunitas, maka eksistensi beduk harus ditonjolkan. Bahkan, ibadah pun—salat tarawih, naik haji, bersedekah—bukan lagi

bagian wajar kehidupan sehari-hari, melainkan sesuatu yang harus diperlihatkan ke segala penjuru. Itu bisa dianggap bagian dari syiar agama, tentu. Tapi, orang muslim sebenarnya tak menyukai itu dan menyebut gejala itu sebagai ria dan sunah.

Namun kota-kota tumbuh, mendatangkan banyak hal yang ganjil, yang menggembirakan, tapi juga rasa cemas.

***

MUNGKIN, itulah yang terjadi di Rengasdengklok, pada bulan Puasa tahun 1997. Di sebuah pagi, di saat menjelang sahur, seorang anak muda kelas 1 sekolah teknik menabuh beduk. Seorang tetangga merasa terganggu. Ia datang ke masjid, memprotes. Cekcok pun terjadi. Mula-mula tidak ada yang gawat yang menyusul setelah itu. Tapi, apa lacur: tetangga yang memprotes itu adalah seorang keturunan Cina. Beberapa jam setelah insiden kecil di Kampung Warudoyong itu, Kota Rengasdengklok dimakan api. Beberapa gereja dibakar dan diserbu, wihara diserang, sebuah patung Buddha digantung. Toko-toko ludes kena basmi, rumah-rumah rusak.

Saya mempunyai pengalaman lain. Sekitar 20 tahun yang lalu, saya tinggal di sebuah wilayah di timur Jakarta, sebuah kompleks perumahan baru. Masjid pun didirikan; dan orang senang. Tapi, suatu hari pada bulan Puasa, anak-anak memukul beduk bertalu-talu tanpa henti sejak saat sahur dan penghuni sekitar terganggu. Pada hari kesekian sesuatu terjadi: sang beduk raib dari masjid.

Orang pun heboh. Baru agak siang seorang tetangga datang menerangkan bahwa dialah—bukan pencuri—yang mengambil beduk itu. Ia terangkan bahwa ia sekeluarga tak bisa tidur dan sudah protes tapi tak dihiraukan.

Hari itu ketegangan terjadi. Tapi, tetangga itu adalah seorang dokter mantan tokoh Himpunan Mahasiswa Islam dari Surabaya dan, tentu saja, ia tak bisa dituduh ”menghina Islam”. Saya tidak

tahu, apakah ia juga telah mengutip, untuk anak-anak muda itu, satu kalimat suci dalam Surah Al-A'raaf: agar kita menyeru atau berdoa kepada Tuhan dengan rendah hati dan suara lirih, agar kita tak melampaui batas dan agar kita mengingat Tuhan tanpa mengeraskan suara di pagi hari dan petang....

Yang jelas, beduk itu pun dikembalikan. Tidak ada bentrok. Tapi, tak lama kemudian, suara tabuh pun kembali bertalu-talu dari saat sahur sampai jam hampir subuh. Adat? Kebandelan remaja dengan cara lain? Kegembiraan beribadah?

Sukar menjawabnya. Tapi orang tak mengenal beduk di zaman Nabi dan orang tak memukul beduk di Masjidil Haram ataupun Masjidil Aksa. Dari mana sebetulnya beduk itu datang dan masuk ke kehidupan kita?

* * *

JAWABNYA: seperti halnya mercon yang memekakkan kuping itu, beduk pun berasal dari Cina. Informasi ini saya dapat dari seorang guru besar etnomusikologi Amerika, Charles Capwell, ketika seorang teman saya menanyakannya. Capwell bahkan ingat: ketika ia berkunjung ke Cina beberapa tahun yang lalu, di kuil-kuil Cina ada beduk, sementara tak ia ingat ada benda itu di masjid-masjid. Di zaman Hindu dan Buddha, instrumen itu bahkan tak pernah disebut. Mungkin baru ketika Zheng He dan pasukannya datang, sebagai utusan Maharaja Ming, ke Jawa, dialah yang memperkenalkan beduk ke Jawa—ketika ia memberi tanda berbaris ke tentara yang mengirimnya. Jangan lupa, Zheng He adalah seorang muslim.

Kesimpulan yang sama saya dengar dari Endo Suanda—tokoh penting bagi musik dan seni pertunjukan Indonesia. Endo, yang kini sedang menulis disertasi etnomusikologinya di Universitas Washington, Seattle, menjawab pertanyaan saya: "Dari analisis bentuk instrumennya, memang beduk itu berasal dari Cina. Kulit atau membrannya di kedua muka dipaku langsung ke ba-

dan. Membran itu tak bisa disetel kendur-kencang seperti kendang Jawa yang berasal dari India."

Bahkan, sampai kini pun masih ada jejak yang menghubungkan tradisi Cina dan beduk. "Kelenteng di Cirebon, saya tahu, masih menggantung beduknya," tulis Endo pula.

Endo bisa bicara banyak tentang hal itu. Ia lahir di Desa Cikasung, sekitar dua kilometer dari Majalengka, Jawa Barat. Ayahnya seorang guru, yang sebenarnya memandang kesenian sebagai dunia yang tak terhormat. Tapi, paman neneknya, mantan kepala desa pada zaman Belanda, punya gamelan dan wayang, yang disewakan kepada seniman-seniman dari luar desa. "Saya selalu ikut rombongan itu," cerita Endo. Akibatnya: hubungannya dengan orang tua tegang. Dalam usia sembilan tahun, ia terus-menerus ikut pertunjukan. Dan, bila dicaci ayahnya, ia lari dari rumah. Ia tinggal dengan keluarga lain yang punya kerbau dan ia menggembala kerbau. Terkadang, ia tidur di masjid.

Kehidupan masjid waktu itu sangat menyenangkan. Sehabis belajar mengaji, setelah salat isya, anak-anak biasa main genjring atau rebana. Dan, tentu saja, menabuh beduk berebutan di bulan Ramadan. Yang aneh ("Baru sekarang saya merasa aneh," kata Endo), beduk sudah dipukul sejak kira-kira pukul 23.00. Kemudian, selang satu jam dipukul lagi. Semalam sebanyak tiga kali.

Tetangga tentu saja sering terganggu. Yang galak dan terganggu sering datang ke masjid dan menangkap anak yang sedang bikin berisik itu, dimarahi atau ditempeleng. Yang tidak ingin tertangkap lari. Tapi tak ada dendam.

Apa yang berlanjut dan apa yang berubah?

Anak-anak masih menyukai beduk dan memukulnya pada saat orang ingin tidur. Di kota-kota, orang dewasa tak berkeberatan. Kegaduhan seakan-akan kebaikan. Dari Cina jugakah unsur gemar gaduh itu—seperti mercon yang konon disundut untuk mengusir roh jahat, seperti *dombreng-dombreng* dalam pro-

sesi barongsai?

Tradisi kegaduhan yang agak umum di Indonesia, menurut Endo Suanda, misalnya ada dalam *bebatelan* Bali, yang memang banyak menerima pengaruh Cina. Tapi musik-musik yang ribut, keras, juga sangat umum di Timur Tengah dan India. Musik Nagaswaram di India selatan, yang diiringi beberapa kendang, sangat berisik.

Namun keberisikan juga bisa terjadi karena kompetisi. Menurut Endo Suanda, permainan beduk yang paling spektakuler ada di daerah Banten. Mereka malah adu kekuatan main beduk. Adu kekuatan itu bukan hal asing dalam tradisi musik Indonesia.

Waktu di kampung dulu, para penggembala kerbau pun suka mengadu keras main cambuk. Dari bukit penggembalaan ke bukit yang lain, mereka makin mendekat dan tak jarang berakhir dengan adu kekuatan tenaga, saling pukul. Orang menyebutnya *ujungan* atau *sampyong*. Di daerah Majalengka, adu pukul itu selalu diiringi dengan kendang pencak. ”Saya dulu sering main kendang untuk itu,” tulis Endo, ”karena saya tak berani pukul-pukulan dengan tongkat rotan.”

* * *

APA yang berlanjut dan apa yang berubah?

Biarlah saya mengutip Endo Suanda kembali: ”Saya pikir, masyarakat kita sudah makin kehilangan pilihan. Makin kehilangan kesempatan untuk bisa mengungkapkan energi ’kegaduhan’, yang bisa kita analogikan dengan penyaluran ’napas perang’ atau semangat perjuangan. *Kaser*, adu cambuk anak gembala kerbau, atau lomba menabuh beduk adalah saluran dari energi itu, yang seakan-akan terbimbing dalam sistem sosial-kultural yang tepat. Artinya, selalu ada penyelesaian yang cukup bijak.

Pertandingan fisik yang diritualkan (ada waktunya, ada tempatnya, ada konteksnya) rasanya tak pernah menciptakan keadaan khas. Tapi saluran itu sekarang tak ada. Di kampung saya su-

dah tak ada satu pun kerbau karena tak ada sedikit pun lahan gembala. Anak-anak muda pada tahun 1970-an akan lebih senang mengembara ke kota untuk jualan roti, misalnya. Tapi sekarang, untuk jadi pedagang roti, lahannya pun sudah semakin sempit.

Saya sedih ketika sesekali mengunjungi kampung, melihat mereka minum-minum, mabuk-mabukan.... Untuk bermain bola pun tak cukup ada lapangan.

Saya bukan bernostalgia dan sama sekali tak menganggap kehidupan dulu lebih baik.... Tapi, soalnya, sekarang, di mana saluran energi kemanusiaan yang macam-macam itu—dari energi kehalusan sampai kekasaran—bisa teralirkan?"

D&R, 1 Maret 1997

EVITA

PEREMPUAN yang berdiri di atas balkon, dan menyanyi, *Don't cry for me Argentina*... kepada siapakah ia berbicara? Kepada rakyat? Kepada tanah air?

Adegan yang memikat. Tapi jika kita menonton *Evita*, film sutradara Allen Parker yang didasarkan pada musikal Andrew Lloyd Webber itu, kita tak akan tahu bagaimana menjawab pertanyaan di atas secara serius. Karya musik dari tahun 1976 ini bercerita tentang riwayat hidup Eva Duarte. Bekas aktris ukuran kecil. Meninggal karena kanker pada umur 33 tahun. Tokoh populer luar biasa ketika mendampingi suaminya, Juan Peron, sebagai pemimpin Republik.

Di bawah balkon itu, orang banyak berkerumun. Memandang ke atas. Wajah-wajah dalam sungkawa, antara sinar lampu istana dan kegelapan tengah jalan. Evita Peron sedang mengucapkan selamat tinggal, barangkali kepada mereka, atau lebih tepat melalui mereka, "Jangan menangis, Argentina...."

Namun dalam film ini kerumunan itu tak pernah menjelaskan diri kepada siapa sebenarnya mereka bersetia, kepada apa, dan kenapa. Dalam konsep Evita, agaknya mereka itulah yang disebut rakyat. Mereka bergerak, terkadang dalam prosesi penuh hormat, terkadang dalam amuk, terkadang dalam baris kemarahan.

Tapi apa yang mendorong semua itu tak pernah saya tangkap dari gambar dan kata-kata di layar.

Dalam film ini ada seorang bernama Che. Ia hadir di mana-mana seperti kelompok suara (*chorus*) dalam tragedi Yunani: memberi komentar, mencantumkan pesan moral, menyambung alur, atau jadi bagian dari kisah. Che muncul bukan wakil dan juru bicara kelimun yang ramai itu, saya kira. Ia lebih merupakan

instrumen si penggubah buat merangkum unsur kisah agar jadi padu dan ”berisi”, sebagai riwayat hidup Eva Peron. Ia dimainkan oleh Antonio Banderas dengan mulut mencibir atau geram, mirip peran ”intelektual” dan ”aktivis”—namun, terus terang, saya tak kunjung menangkap apa yang ditolaknya, apa pula yang dihendakinya.

Mungkin saya tak bisa menangkap itu semua, karena bagaimanapun ini sebuah ”musikal” (terjemahan dari *musicals*)—sebuah bentuk pertunjukan yang agaknya tak teramat cocok untuk bercerita tentang sebuah biografi, apalagi sebuah sejarah politik. Musikal mungkin masih menarik ketika ia berisi nyanyian pendek Irving Berlin atau Stephen Sondheim, diiringi tarian bersama yang kocak dan hidup, di atas pentas yang segar. Tapi sejak sukses *Oklahoma!* dari Rodgers dan Hammerstein di tahun 1943, musikal jadi karya dengan ambisi berat, mengintegrasikan musik, lagu, dan tari dalam satu alur cerita yang tunggal dan rinci. Ia mungkin hasil *embourgeoisement* lebih lanjut dari opera: mengkelas-tengahkan sebuah bentuk kesenian yang dulu, di abad ke-16, hanya dinikmati oleh sebuah lapisan aristokrat yang punya waktu dan tradisi khusus mendengarkannya. Ia populer, gemerlap, laku, terutama di Broadway.

Di sana aktor mengutarakan perasaan dengan bernyanyi, dan tiap kata dibawakan oleh melodi—suatu hal yang mungkin tak selamanya ganjil dan bahkan bisa indah (atau enak) sebenarnya, yang menyebabkan film India digemari orang. Tapi, ketika ceritanya mulai punya klaim realisme, ketika prosa (dan bukan puisi) yang berperan, kita akan harus siap untuk melihat sesuatu yang sedikit aneh: misalnya adegan marah atau berunding berlangsung sebagai nyanyian.

Dalam *Evita*, kita lihat gadis yang ambisius itu bersikeras untuk pergi ke Buenos Aires, dan pacarnya mencoba mencegahnya. Apa yang kita lihat dalam adegan itu: sebuah pertengkaran atau

sebuah kontes nyanyi? Kalimat-kalimat terasa harus mencapai efek melodi tertentu, dan sebaliknya melodi tak bebas terbang karena sayapnya diganduli kata-kata. Teknik itu bisa bagus pada adegan seperti ketika Madonna muncul di balkon itu: kita melihatnya sebagai semacam aria, dengan emosi yang memang bisa sesuai untuk sebuah nyanyi. Tetapi haruskah tiap dialog dibawakan dalam susunan lagu?

Mungkin itu sebabnya saya tak begitu bisa menangkap apa yang sebenarnya jadi pokok soal konflik-konflik dalam *Evita*. Seandainya musikal ini tak punya pretensi ingin bercerita tentang satu pasase dalam sejarah modern Argentina, perkaranya akan mudah. Tapi Andrew Lloyd Webber adalah penyusun sebuah tontonan besar. Maka yang kita saksikan ialah apa yang lazim pada karyanya: yang penting adalah cantik, yang seru adalah layar dan pentas yang spektakuler. Konflik politik hanya untuk membuat penonton asyik, kerumunan rakyat hanya untuk membuat komposisi gambar memikat.

Rakyat, dengan kata lain, telah diperlakukan sebagai ornamen. Politik hanya diwujudkan sebagai pornografi. Maksud saya: politik hanya tampak sebagai kegiatan sepasang manusia, Evita dan seorang pria lain, dalam posisi berbeda-beda, tanpa cinta kepada apa pun, tanpa inspirasi. Seks adalah kekuasaan. Dan sejarah? Sejarah adalah sekadar pajangan barang-barang antik: kereta jenazah yang tua, stasiun Buenos Aires yang hampir ”gothis”, sepur batu bara yang lokomotifnya menjerit melalui padang *pampas* di mana para *gauchos* melecut kuda mereka dan gadis cantik di jendela itu melambai....

Dalam sejarah, kita diberi tahu bahwa Juan Peron, di masa pemerintahannya yang pertama, 1946-1955, dipilih dengan mayoritas yang mengesankan. Ia didukung hampir semua lapisan: pemilik tanah, gereja, industrialis, dan buruh. Ia membangun suatu kediktatoran dan dengan semangat ”peronismo” menguman-

dangkan nasionalisme yang revolusioner, memobilisasi seluruh dana dan daya untuk berdikari. Itu berlangsung sampai tahun 1950-an, ketika ekonomi Argentina merosot dan Eva, istrinya, yang begitu populer, meninggal dan akhirnya Peron jatuh. Yang menarik ialah bahwa ”peronismo” masih bergema dan bisa membawa Juan Peron kembali mempimpin di tahun 1971.

Pastilah ada sebab yang dalam kenapa demikian, lebih dalam ketimbang jungkir-balik Juan dan Eva di antara barang antik. Tapi Andrew Lloyd Webber dan Hollywood—dengan pertimbangan keuangan, tentu—memang harus simplistis dan efektif. Bagi kita, itu tak mengejutkan. Dalam memperlakukan rakyat sebagai ornamen, yang tanpa motif dan tanpa sikap—sebuah massa mengambang yang hanya bisa direkayasa dan didalangi—Webber dan para produser impian itu tidak sendirian. Juga dalam memandang politik sebagai pornografi dan meletakkan sejarah sebagai polesan. Di Indonesia sekarang, itulah yang juga terjadi. Lengkap dengan ambisi, glamor, gemerincing uang, kelihaian dan kekonyolannya.

Tempo Interaktif, Edisi 1/2-8/Maret/1997

AL-IDENTITAS

ADA sebuah anekdot yang saya dengar dari Ali Audah, sastrawan dan penerjemah, baru-baru ini. Ia tinggal di Bogor Baru. Di kawasan itu pada suatu hari dibangun sebuah masjid. Karena pada zaman ini—terutama di kota—masjid rupanya harus punya nama, para anggota panitia pun bertukar pikiran. Mereka berkonsultasi dengan Ali Audah, yang fasih berbahasa Arab dan mengenal karya-karya keagamaan yang terkenal, dan bertanya mana yang terbaik dari sejumlah pilihan nama ini: Masjid Alhikmah atau Attaubah atau Alfalah.

Ali Audah menjawab, ”Bagaimana kalau diberi nama Masjid Bogor Baru saja?”

Seorang anggota panitia terkejut dan bertanya, ”Tidak memilih pakai *al*-?”

Ali Audah: ”Tambah saja, jadi Albogor Baru.” Jawaban terakhir itu pasti bergurau. Tapi, seperti halnya banyak gurauan Ali Audah yang lain, gurauan itu sebenarnya mengandung isi. Kali ini semacam isyarat. Pemberian sebuah nama, dan peng-Arab-an nama itu, tak menambah nilai lebih bagi sebuah masjid. Hanya sedikit menambah keren.

Yang terkadang tak dipikirkan adalah: semangat menegaskan nama itu tak selalu jelas dari mana dan akan ke mana. Siapa tahu bahwa pemberian nama bagi rumah ibadah itu sebenarnya mengikuti adat Kristen (misalnya Gereja Santo Petrus)—sebagaimana halnya pemberian nama Arab bagi seorang mualaf mungkin juga sebetulnya meniru pemberian nama baptis: Sylvester Stallone seandainya masuk Islam, mungkin akan ganti jadi Syaiful Harun. Terkadang, yang lebih penting tampaknya toh hanya bunyi, atau efek, dan bukan makna kata itu sendiri. Seorang teman yang mahir dalam bahasa dan sastra Arab pernah mengingatkan bahwa

menambah kata *al-* di depan nama bisa merupakan kekacauan bahasa: Alhidayatullah, misalnya, adalah kombinasi kata yang secara gramatikal janggal. Lagi pula, nama masjid yang muluk dan memakai *al-* biasanya tidak mudah diingat. Orang lebih cepat mengerti bila diberi tahu, misalnya, "Harap menyusul. Saya menuju ke Masjid Sunda Kelapa."

Namun, ini akhir abad ke-20. Dulu, di desa-desa pesisir, masjid tegak tua tanpa sepotong nama pun dan orang tak pernah melupakannya. Sekarang, zaman memang berbeda: di kota yang riuh dan bermacam-macam isinya, yang terkadang mencemaskan gerak-geriknya, nama pun menjadi penting, identitas perlu.

Identitas adalah cara kita menjaga "beda" atau sifat "lain" kita. Setiap kaum yang terancam untuk tersingkir, dan dicemooh sampai terasa rendah, memerlukan sebuah cara untuk bertahan dengan harga diri. Bahkan, ia butuh menuntut pengakuan. Mengingat sejarahnya yang tertekan selama sekian puluh tahun, umat Islam di Indonesia punya dasar untuk bersikap demikian. Dalam derajat yang berbeda, juga orang hitam di Amerika, kaum perempuan di kancah laki-laki, orang paria di India. Mereka mau tak mau harus menegaskan diri. Gaya hidup, modus berpikir, tanda-tanda kelompok, pengungkapan hak untuk menolak dan mengiyakan menjadi penting

Demikianlah nama masjid di Bogor itu terasa jadi penting—juga lafal Arab yang umumnya diasosiasikan dengan keislaman. Keduanya adalah semacam panji, meskipun tidak praktis dan rada kenes.

Apa yang disebut "politik identitas" terbit dari suasana penuh panji seperti itu, dengan segala akibatnya. Tak jarang, karena ada yang menggariskan apa yang beda, batas antara *kita* dan *mereka* jadi demikian keras sehingga tak tertembus lagi. Atau, di sana-sini berlangsung perlawanan, yang sebenarnya sebuah peniruan yang terbalik, disadari atau tak sepenuhnya disadari: jika mere-

ka suka menjemur kepiting, kita pun harus menunjukkan sikap anti-jemur kepiting. Jika mereka bilang tidak memilih dalam pemilihan umum itu bukan dosa, kita harus waspada dan bilang bahwa tidak memilih itu haram hukumnya

Dalam politik identitas, mitos pun diciptakan untuk menampilkan gambar yang bagus ataupun yang buruk: orang Cina disifatkan sebagai bakhil atau sebaliknya, rajin seperti lebah; orang Arab puitis atau sebaliknya, punya gairah seperti kuda; orang Jawa suka harmoni atau sebaliknya, malas seperti kukang, dan seterusnya. Yang tak senang akan memilih mitos yang menista, yang senang akan mengambil citra yang menggelembungkan. Tapi kedua-duanya tetap mitos, yang hanya secara gampangan didukung oleh "kenyataan".

Mitos tentang keutuhan suatu kaum pun ikut dibangun. Karena dianggap seidentitas, umat Islam di Qatr nyaris dianggap satu dengan kaum muslimin di Samarkand. Karena dibayangkan seidentitas, tak diingat bahwa umat Kristen punya sejumlah sekte yang berlainan gerejanya dan kaum yang keturunan Cina dianggap selalu satu dalam konspirasi, tanpa permusuhan di antara mereka sendiri.

Konflik antara *kita* dan *mereka* memang bisa membuat anasir yang "di dalam" jadi padu dan membuat oknum yang "di luar" sebagai seonggok musuh. Dalam sengketa berdarah di Kalimantan Barat sekarang ini, suku-suku yang semula berbeda kini bersedia mati dan mematikan untuk sebuah identitas yang disebut "Dayak"—kesatuan yang sebenarnya dibentuk dari luar sejak zaman kekuasaan administrasi kolonial.

Yang tersirat dalam pembersihan etnis yang terjadi di sana, seperti halnya di Rwanda dan di Yugoslavia, adalah pekik permusuhan kepada ide tentang kemanusiaan yang sama. Kebencian kepada yang "lain" jadi sikap perkasa, sikap yang menuntut agar wilayah kita, darah kita, iman kita tak tercampur, agar hidup 100

persen murni. Saya bisa mengerti kenapa sejarawan Eric Hobsbawm pernah mengucapkan rasa gundahnya terhadap tendensi itu: ”Apa yang mempertautkan insan sedunia sekarang adalah pengingkaran terhadap apa yang sama dalam diri manusia.”

Tentu harus diakui, riwayat pengingkaran itu, semangat beda-membedakan yang demikian tajam itu, tak hanya dimulai oleh mereka yang terdesak pada akhir abad ke-20. Sejarah pemikiran Eropa sejak abad ke-18 sudah bicara tentang itu.

Kita ambil Voltaire, seorang yang di saat lain justru dikenal sebagai suara yang toleran. Bagi Voltaire, yang hidup di Prancis ketika para penjelajah Eropa mulai melihat dunia lain (dan merasa lebih ulung daripada orang di dunia lain itu), perbedaan manusia sama seperti perbedaan pohon: sebagaimana halnya pohon pir dan batang aprikot tidak berasal dari satu benih, ”orang putih yang berjenggot, orang Negro yang kepalanya penuh wol, orang Asiatik dengan jumbai rambutnya (juga) tidak berasal dari satu manusia.”

Voltaire, tentu saja, tak percaya kepada Adam dan apa saja yang diajarkan agama tentang asal manusia yang satu. Ia percaya kepada poligenesis. Pelbagai teori tentang ras yang mulai berpengaruh di Eropa sejak abad ke-18 itu memang mengandung agenda keilmuan yang ingin meremehkan doktrin agama. Tetapi, barangkali juga ada sesuatu yang lain di dalamnya: sebuah alibi untuk agresi.

”Setiap kebudayaan, setiap lapisan sosial, setiap abad, membangun alibinya sendiri untuk melakukan agresi,” tulis Peter Gay dalam sejarah tentang pengalaman kelas menengah Eropa, di sebuah jilid yang ia namai *The Cultivation of Hatred*. Bagi Peter Gay, abad ke-19 adalah abad yang ”mengolah kebencian”.

Sejarawan lain mungkin menganggap Gay teramat menyukai psikoanalisis, dan hanya melihat apa yang dalam kandungan kesadaran manusia di suatu masa di suatu tempat. Tapi faktor ke-

jiwaan memang tak bisa kita abaikan dengan gampang. Dalam politik identitas, juga pada abad lalu, orang punya suatu proyeksi yang diarahkan ke orang lain, ke kelompok lain. Napas-napas yang sebenarnya ada dalam diri sendiri dipasang di punggung pihak sana dengan yakin. "Kebanggaan etnis dan kecemasan etnis dalam banyak hal tak bisa saling dibedakan," tulis Gay. Dan, suatu proses pembentukan sikap pun terjadi: mula-mula, kita melihat dengan marah kepada diri sendiri, "Aku jelek"; kemudian, kita meyakinkan diri sendiri, "Aku (sebetulnya) tidak jelek"; akhirnya, pandangan kita arahkan ke *sana* dan bilang, "Kamu jelek."

Di Indonesia, agresi itu mulai terasa pada awal abad ke-20 ini. Bentuknya adalah rasisme. Dalam buku Frances Gouda, *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies 1900-1942*, disebut catatan pada tahun 1900-1942 dari seorang arsitek Belanda, Thomas Karsten.

Menurut Karsten, di Eropa, orang Belanda sebenarnya tak punya prasangka rasial yang tajam. Tetapi, di Hindia, mereka jadi lain. Apa pun yang mereka lakukan selalu mengandung suatu "konflik batin", baik secara substantif maupun secara moral, sebab "tindak menjajah, meskipun tampaknya logis dan tak dapat dihindari, tetap bersifat tak wajar dan juga tak sah". Akibatnya, seorang Belanda di Hindia "merasa terancam benar-benar, baik secara sadar maupun tidak, di dalam nilai-nilai personalnya". Dalam perasaan terancam itu, ia membiarkan diri larut dalam "suatu khayal tentang rasnya dan secara berlebihan memperkirakan nilai kerjanya, nilai kaumnya, dan nilai prestasi bangsanya sendiri".

Rasa lebih unggul daripada bangsa pribumi itu bisa sampai ke tingkat yang paling menggelikan sekaligus menjijikkan karena, seperti halnya teori tentang ras di Eropa pada abad ke-18, ia mengandung klaim ilmiah. Seorang psikiater Belanda yang tinggal

di Jawa, P.H.M. Travaglino, pada tahun 1920 misalnya mengutarakan bahwa orang Jawa dewasa tetap menunjukkan sifat tak mantap yang kekanak-kanakan. Para inlander itu ”masih dalam tahap awal dari perkembangan evolusi mereka,” tulis Travaglino.

Dalam tahap mental kanak-kanak itu, dalam *kinderlijk niveau* itu, orang pribumi harus dibimbing, dikembangkan—dan tak mengherankan bila para penguasa kolonial tak menganggap mereka cukup siap untuk punya hak. Travaglino, seorang ilmiawan, merasa telah mampu memberikan alibi untuk kolonialisme, yang tak lain adalah sebuah agresi—juga buah yang tumbuh dari rasa bangga dan rasa cemas yang bercampur-baur.

Pada zaman ini, rasa bangga dan rasa cemas itu memang tidak melahirkan kolonialisme lagi. Tapi, ada agresi yang berbeda. Agresi itu adalah sikap yang mengemukakan bahwa *kaumku* lebih baik ketimbang *kaummu*, tapi takut kalau terbuai atau terdesak oleh *kaummu*. Maka, garis demarkasi pun ditarik kuat-kuat, seperti dulu pemerintah kolonial menarik garis apartheid kuat-kuat. Usaha-usaha mempersamakan dianggap sebagai penggerogotan dan pengkhianatan. Niat saling pengertian, semangat untuk inklusif, dinilai sebagai ketularan najis. Dan, kita pun bicara seperti salah satu tokoh dalam lakon Jean Genet: ”Yang kita butuhkan adalah benci. Dari sini ide-ide kita dilahirkan!”

D&R, 10 Maret 1997

WAKIL

INDONESIA adalah sebuah negeri yang luar biasa: pemilihan umumnya hanya jadi serius dalam perkara calon wakil presiden. Tentang siapa yang jadi wakil rakyat, kita cuma bicara sebentar, terkadang dengan angkat bahu. Tentang soal yang lebih penting lagi—yakni siapa yang layak dipilih untuk memimpin pemerintahan (dan itu berarti presiden)—kita diam. Kita tetap takut menyinggung barang keramat. Jadi, mari bicara tentang siapa yang kira-kira bakal jadi wakil presiden. Mari memilih soal yang asyik dan aman.

Menakjubkan, memang. Sebab kebanyakan orang toh tahu, siapa pun gerangan si calon wakil presiden—seperti sudah beberapa kali terbukti—akhirnya bukan tuan-tuan dan nyonya-nyonya yang dikutip di koran itu yang layak didengar. Sang Nomor Dua harus cocok dengan sang Nomor Satu, dan sebab itu Nomor Satu sajalah yang menentukan. Zaman sudah berubah. Kita tidak hidup lagi pada masa Bung Karno dan Bung Hatta. Pada masa yang berlangsung antara tahun 1945 dan 1958 itu, Bung Karno dan Bung Hatta adalah dua sosok yang tidak sepenuhnya cocok. Dalam pelbagai hal, keduanya bertentangan, bahkan dalam soal-soal dasar. ”Hatta dan aku tak pernah berada dalam getaran gelombang yang sama,” ujar Bung Karno sendiri, menegaskan perbedaan itu, dalam *Bung Karno Penjambung Lidah Rakjat*, yang terbit di tahun 1965.

Riwayatnya panjang. Bung Karno berbicara tentang pengalaman dan pandangan mereka berdua di tahun 1930-an. Di tahun-tahun itu, perbedaan sikap mereka (”seperti siang dan malam,” kata Bung Karno) tampak dalam memilih jalan perjuangan. Bung Hatta memimpin PNI Baru, atau Pendidikan Nasional Indonesia. Bung Karno mengetuai Partindo. Bung Hatta meng-

utamakan gerakan partai kader, dengan anggota yang terpilih dan terlatih dalam berpandangan dan berorganisasi, Bung Karno mengecamnya. Ia berpendapat, lebih baik ”mendatangi langsung rakyat jelata dan membakar hati mereka, seperti selama ini telah saya kerjakan”.

Dalam menghadapi pemerintah militer Jepang di tahun 1940-an, Bung Karno memilih bekerja sama. Sebaliknya, Bung Hatta, seperti tertulis dalam memoarnya, menganggap maksud Bung Karno dengan berkolaborasi itu adalah untuk ”mendirikan partai baru, terutama untuk memuaskan nafsunya untuk beragitasi” (meskipun kemudian, Hatta juga seperti Sukarno: tidak menolak memimpin ”Gerakan Tiga A”, yang mengumandangkan Nippon sebagai ”cahaya”, ”pelindung” dan ”pemimpin” Asia).

Pada 15 Juli 1945, ketika mempersiapkan konstitusi untuk Indonesia yang merdeka, Bung Karno meminta, dengan sangat, agar hak-hak warga negara tidak dicantumkan. Ia tergolong orang yang menganggap bahwa hak asasi manusia mewakili ”paham individualisme”, yang bertentangan dengan ”paham kekeluargaan” yang justru jadi dasar konstitusi yang sedang dirancang. Sebaliknya Bung Hatta: ia mengusulkan agar adanya hak-hak itu disebut dalam naskah. Ia tak menghendaki negara Indonesia yang sedang disiapkan itu menjadi negara kekuasaan, negara yang menindas warganya sendiri.

Yang menarik dalam sejarah masa lalu itu adalah bahwa perbedaan-perbedaan besar itu tidak menghalangi keduanya untuk dipilih, untuk duduk dalam satu tim, untuk jadi bagian dalam satu paket. Para pemilih mereka—anggota Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia— pasti tahu bahwa hal itu musykil, meskipun tidak mustahil. Juga bagi Bung Karno dan Bung Hatta sendiri. Temperamen mereka begitu berlainan. Yang satu sebuah pribadi yang flamboyan, hangat, dan banyak ketawa. Yang kedua sebuah pribadi yang adem, rapi, dan serius, tapi bisa membosan-

kan dalam pergaulan. Yang satu seorang orator; yang lain seorang penganalisis. Yang satu lebih terkesima oleh persatuan, kekeluargaan, kebersamaan; yang kedua lebih tertarik kepada efektivitas dan efisiensi.

Bahwa kemudian mereka duduk bersama di pucuk pimpinan, agaknya itu menunjukkan bahwa sebuah bangsa seperti Indonesia yang riuh-rendah ini pada akhirnya memang harus mengakui adanya perbedaan yang besar dalam dirinya. Perbedaan itu, apa boleh buat, adalah satu bagian dari nasib sejarah, satu bagian dari nasib geografi. Indonesia adalah sebuah unit yang sebenarnya satu kebetulan historis saja, tetapi dibayangkan sebagai satu "*bebrayan*" tunggal yang abadi —sebuah "*imagined community*" (kalau kita pinjam istilah Benedict Anderson). Dalam struktur itu, ia tetap sesuatu yang hadir dalam ketegangan yang tak kunjung habis.

Bisakah bangsa itu berlanjut, itu dapat diuji dalam caranya mengelola sengketa. Bangsa yang andal akan tetap menyelesaikannya dengan damai dan teratur dan melembaga. Yang gugup dan gentar dan bahkan marah menghadapi nasib sejarah dan geografi itu—artinya menghadapi konflik-konflik yang tak terelakkan itu—hanya akan menghancurkan kapasitas dirinya sendiri buat tumbuh bersama waktu.

Salah satu bentuk kapasitas itu adalah membentuk mitos. Di tahun 1950-an, mitos Bung Karno dan Bung Hatta sebagai "Dwi Tunggal" lahir karena ada kebutuhan akan sebuah pernyataan yang lebih konkret tentang ke-bhinneka-an dan ke-ika-an. Lebih konkret, sebab dalam diri mereka mitos itu berwujud pada dua sosok yang hidup, yang berpendapat, berbicara, punya kepentingan, pendeknya dua tokoh besar yang berperilaku sebagaimana manusia lumrah, bukan sebuah rumus yang mati. Dengan segala kerepotannya.

Itulah sebabnya, bahkan dalam masa krisis yang gawat—keti-

ka sejumlah perwira ABRI membelot dalam pemberontakan bersenjata PRRI dan Permesta di akhir tahun 1950-an—mitos itu tidak hendak ditanggalkan. Dalam suatu suasana tembak-menembak dan bunuh-membunuh, orang tetap tak mau melepaskan bayangannya: Indonesia memang robek dan luka-luka, tapi ia senantiasa satu. Tapi, itu cerita dulu, ketika presiden dan wakil presiden berperan sebagai bagian penting dari simbol. Itu cerita dari sebuah masa sebelum ”demokrasi parlementer” dihabisi dan Indonesia kembali ke konstitusi 1945 dan kabinet dipimpin langsung oleh presiden.

Itu cerita sebelum orang menjadi tak sabar oleh konflik-konflik yang merundung Republik dan menghendaki tangan yang lebih kuat. Itu cerita sebelum 1959. Pada tahun 1959, sebuah sistem baru berlaku, praktis sampai sekarang. Mula-mula ia disebut ”demokrasi terpimpin”.

Ada yang efektif dalam sistem yang baru itu: Indonesia merasa punya satu ”komandan”. Tetapi dalam struktur dan pembagian peran yang terjadi karena itu, seorang wakil bagi sang komandan akhirnya memang tak dibutuhkan. Bahkan ia dapat mengakibatkan situasi ”kapal-satu-nakhoda-dua”.

Itulah sebabnya Bung Karno akhirnya tak memerlukan seorang wakil presiden. Bung Hatta sudah mengundurkan diri. Ia jadi warga negara biasa—bersamaan dengan suasana ketika Indonesia semakin kurang toleran terhadap perbedaan. Buku Bung Hatta, *Demokrasi Kita*, yang mengkritik eksperimen ”demokrasi terpimpin” dan memperingatkan Indonesia akan bahaya kediktatoran, dilarang.

Berangsur-angsur, sang Presidenlah yang akhirnya jadi pengemban mitos kesatuan nasional—dan ia sendirian. Tidak mudah. Terutama karena sebuah mitos, agar tetap bertuah sebagai mitos, sebenarnya tidak boleh terjun menjadi aktor kekuasaan sehari-hari. Ia tidak boleh ”main”. Ia tidak patut menampakkan

diri sebagai orang yang berpamrih, ia diharapkan untuk tidak main serong karena kepentingan pribadi. Ia diasumsikan tetap nun jauh di atas, di sebuah Mahameru, tempat bangsa ini sekali-sekali mengadu, meminta inspirasi, mencari kata akhir dalam kerisauan.

Itulah yang hilang dalam sistem yang berlaku sejak 1959. Sistem ini memang bisa menghasilkan hal-hal besar, tetapi Indonesia berangsur-angsur mengalami krisis simbol. Untuk mengembalikannya, semacam kultus kepada pemimpin pun dibangun. Sang Presiden jadi Pemimpin Besar Revolusi dan Presiden Seumur Hidup. Atau bisa pula disebut dengan gelar lain, dengan segala kemegahannya.

Semuanya menunjukkan kelaparan Indonesia akan mitos baru, yang perlu. Pada gilirannya, sang Presiden pun jadi ibarat matahari. Dan orang pun berkata, tak akan ada matahari kembar. Yang lain hanya pengikut. Satelit. Duplikat.

Dalam keadaan seperti itu, memang kian tak gampang menampilkan pribadi-pribadi yang kuat di sekitar sang Surya. Tidak mungkin akan lahir, dari kancah bangsa yang berharap itu, seorang atau lebih Hatta baru: sosok-sosok yang punya pandangan sendiri, keberanian moral sendiri, dan juga harga diri. Sang Wakil, jika ada, pun berangsur-angsur hanya jadi semacam ornamen, atau sedikit lebih baik: menjadi sebuah variasi kecil atas tema yang sama.

Maka, ada sebuah cerita yang saya dengar dari sumber-sumber yang tidak layak dipercaya. Syahdan, sepasang orang tua punya dua anak yang ingin termasyhur. Yang satu, bernama Bre-X, berpamitan ingin jadi kelasi. Yang lain, bernama Bre-Y, ingin masuk politik. Sang ayah dan sang ibu agak bingung juga bagaimana seorang kelasi bakal bisa tenar dari Sabang sampai Merauke. Bukankah jika si Bre-X mau terkenal, ia lebih baik mengikuti jejak Bre-Y, misalnya aktif dalam Golkar dan naik jenjang?

Dua puluh tahun kemudian. Sang kelasi ternyata memang tetap tidak dikenal orang. Hanya ia sesekali menulis surat ke rumah dari pelabuhan di Guam atau dari Yokohama, makin tua makin kesepian. Dan si Bre-Y yang jadi politikus? Anehnya, juga tak ada yang tahu bagaimana keadaannya. Koran tak pernah menyebut-nyebutnya. Setelah diselidiki, rupanya ia jadi wakil presiden.

D&R, 29 Maret 1997

NAWAKSARA

MACBETH bergumam, di Babak I adegan IV:
”*Bintang-bintang, sembunyikan apimu! Janganlah cahaya melihat hitam dan dalamnya hasratku*.”

Kita ingat bagaimana Macbeth, dalam drama Shakespeare ini, naik ke singgasana. Dalam perjalanan berkuda pulang perang, ia, seorang jenderal, bersua dengan tiga nenek sihir yang meramalnya akan naik jadi Thane of Cawdor, dan akan naik lagi: menggantikan sang raja. Ketika benar terbukti bahwa begitu ia pulang Raja Duncan mengangkatnya menggantikan Thane of Cawdor, Macbeth pun terdorong untuk tak sabar meraih tahap berikutnya. Esoknya, Duncan, yang sangat mempercayainya, karena mereka masih sedarah, bertamu ke kastilnya dan menginap. Menjelang tengah malam, Macbeth menikam Baginda sampai tewas.

Ia pun naik takhta. Nubuat terbukti. Tapi kemudian ia bunuh juga Banquo, sahabatnya sepertempuran. Sebab para penujum itu juga mengatakan bahwa jenderal yang satu inilah, dan bukan Macbeth, yang akan ”jadi akar dan ayah dari raja yang banyak”. Bukankah itu berarti bahwa di kepala Macbeth para peramal yang ajaib itu cuma meletakkan ”sebuah mahkota mandul?”

Macbeth, yang semula mengikuti tiap nujum yang didengarnya, kali ini mau mencoba membengkokkannya: Banquo harus mati. Diundangnya jenderal itu ke jamuan makan malam di istana. Di tengah jalan, para pembunuh meringkusnya dan memotong kepalanya, meskipun putranya, yang datang bersamanya, berhasil lari.

Di istana, jamuan makan dimulai meskipun tamu belum lengkap. Tapi tiba-tiba Macbeth melihat sesuatu di ruangan itu. Hantu Banquo. Macbeth berteriak mengusirnya. Tamu-tamu bi-

ngung. Mereka tak melihat apa-apa, dan tak tahu apa yang terjadi. Dalam keadaan kacau itu, oleh Lady Macbeth jamuan para bangsawan itu dibubarkan dengan alasan suaminya sedang terganggu jiwanya....

Macbeth, dalam arti tertentu, adalah sebuah kisah tentang ambisi dan paranoia, tentang takdir dan keserakahan. *Macbeth* juga cerita dengan sebuah pertanyaan besar dari mana datangnya sebuah kekuasaan. Dari Nasib, yakni sesuatu yang dari luar diri dan tetap? Atau dari dalam diri, misalnya dari ambisi, kecerdikan dan tekad? Atau kekuasaan itu datang karena terjadi sesuatu yang kebetulan?

Macbeth tidak tahu. Orang sering tidak tahu.

Dalam sejarah, orang yang berkuasa—terutama yang naik melalui suatu pergolakan—umumnya ingin meyakini, dan meyakinkan, bahwa kekuasannya datang dari sesuatu yang tetap. Takdir. Hukum. Sejarah. Konstitusi. Ia cenderung enggan untuk melihat bahwa kekuasaan bisa saja datang karena sesuatu yang darurat dan aksidental: terjadinya sebuah vakum kekuasaan di suatu saat, misalnya, atau adanya penyelesaian sebuah perang yang mendatangkan kesempatan mendadak. Atau keinginan manusia, yang sebenarnya fana.

Dengan kata lain, orang seperti itu takut mengakui bahwa kekuasaannya bukan datang dari langit. Ia menolak untuk becermin di mana tampak bahwa pangkalnya adalah ambisi, dan kemudian rencana. Macbeth mengusir hantu Banquo. Hantu ini juga sebuah gugatan, bahwa kekuasan sang Raja sebenarnya datang dari ambisi dan siasat Macbeth takut: ”Janganlah cahaya melihat hitam dan dalamnya hasratku”.

Dengan sedikit variasi, tema itu juga tema Orde Baru. Riwayatnya selalu cenderung ditulis sebagai ”pemurnian” Konstitusi—dan dengan demikian dikaitkan dengan sesuatu yang permanen, malah sakral. Atau, kekuasaan itu datang sebagai kelanjutan ”ke-

sucian Pancasila". Atau, sesuatu yang lahir dari proses yang konstitusional, bukan karena ambisi, bukan karena dorongan untuk menang: seakan-akan Orde Baru adalah sebuah keadaan polos, *a history of innocence*. Tapi siapa pun tahu, sejarah kekuasaan tidak pernah demikian, dan sebab itu ada rasa cemas yang selalu mengganggu.

Mungkin sebab itu, seperti Macbeth, Orde Baru juga selalu melihat hantu dari gudang masa silam: sering kali "PKI", kadang-kadang "Bung Karno", sekali-sekali "Masyumi" dan "PSI", dan tak jarang "pandangan liberal". Begitu banyak kecurigaan disebar dan begitu banyak kata kewaspadaan diumbar—gejala bahwa mereka tak cukup puas pada dasar legitimasi sendiri. Keadaan sebenarnya bisa memungkinkan rakyat untuk secara rela mendukung mereka, tapi itu dianggap tak cukup: pemilihan umum pun diatur, kemenangan dipaksakan Seakan-akan pepatah lama itu berlaku di sini dengan sedikit variasi: sekali lancung ke ujian, bukan saja selama-lamanya orang tak percaya, tapi juga diri sendiri tak bisa tenteram. Tapi lancungkah lahirnya pemerintahan yang memimpin Orde Baru sejak 1967? Jawabnya sebenarnya: ya dan tidak. Ada tema *Macbeth* dalam sejarah Orde Baru, tapi dengan lakon yang sangat berbeda.

Sidang Umum MPRS di bulan Maret 1967 yang memakzulkan presiden yang lama, Bung Karno, bukanlah sebuah tindak kekerasan. Para anggota Majelis hari itu cukup terbuka untuk berdebat. Presiden Sukarno diberi kesempatan mempertanggung-jawabkan diri (dengan pidato yang kemudian disebut sebagai "Nawaksara" itu), sebelum ia dicopot.

Menurut "aturan", proses itu konstitusional. Tapi yang sekarang bisa menjadi hantu Banquo adalah pertanyaan, dari mana datangnya para anggota MPRS yang bersidang itu.

Jawabnya: mereka sebenarnya tak dipilih rakyat. Bahkan sebagian besar diseleksi di antara orang-orang—termasuk tokoh-

tokoh demonstran—yang menentang Bung Karno. Kekuatan militer dan pendukung sipil Orde Baru ada di belakang proses itu. Dan mereka berhasil, dan mereka menang, dan sejak itu Jenderal Soeharto memegang jabatan Kepala Negara.

Tidak ada kudeta, memang. Tapi ada apa yang kini biasa disebut sebagai "rekayasa", dengan kata lain, fondasi kekuasaan yang lahir dari sana tidak 100 persen "*legitimate*". Meskipun demikian, Orde Baru, yang sebenarnya bukan Macbeth, tak perlu bersikap seperti Macbeth. Ia sebenarnya bisa membuang paranoia dan ketidakpuasan dan tak selalu melihat hantu Banquo datang. Sebab jika pergantian kekuasaan di tahun 1967 itu tidak 100 persen "absah", itu karena situasi Indonesia antara 1965 dan 1967 adalah suasana darurat. Dalam arti tertentu, suasana revolusioner. Sidang MPRS itu hanyalah sebuah *facade* dari sebuah pergantian kekuasaan yang revolusioner. Dan tak begitu relevan persoalan "konstitusional" atau tidak.

Lancungkah? Kita lancung jika kita bilang bahwa di hari itu, mereka yang ada di dalam dan di balik sidang MPRS 1967 menganggap hukum dan konstitusi sebagai satu-satunya pertimbangan. Kita lancung jika kita tak mau mengakui bahwa hari itu yang paling kuat adalah dorongan agar kekuatan yang menentang Bung Karno harus menang. Dengan kata lain: sebuah adu kekuatan.

Tapi kita jujur jika kita mengakui bahwa ada saat-saat di mana kita tak yakin untuk memutuskan, siapa sebenarnya yang sungguh berhak melakukan ini atau itu. Seperti suasana di bulan Agustus 1945. Berhakkah sebenarnya Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia menyusun Undang-Undang Dasar dan Bung Karno dan Bung Hatta memaklumkan proklamasi "atas nama bangsa Indonesia?"

Itu bukan cuma pertanyaan Indonesia. Hal yang sama juga bisa digugat untuk negara mana pun yang lahir dari revolusi.

Jacques Derrida pernah mempersoalkan The Declaration of Independence Amerika Serikat sebagai sebuah dilema legitimasi modern. Thomas Jefferson dan kawan-kawannya, dalam dokumen itu berkali-kali mengaitkan pernyataan mereka tentang hak-hak yang mereka miliki kepada Alam dan Tuhan. Dengan kata lain, mencoba menyediakan sebuah ”metanaratif” yang tak tergoyahkan, yang melandasi tindakan mereka. Ini menyembunyikan apa yang sebenamya terjadi: dokumen itu telah menciptakan sebuah bangsa dan hak-hak mereka. Dokumen itu diberi otoritas oleh tanda tangan para wakil rakyat, tapi rakyat dan para wakilnya itu sendiri diberi otoritas oleh sifat ”performatir” dokumen itu.

Mengakui bahwa soal ini adalah soal dilema legitimasi, kita sebetulnya akan bisa lega sedikit—dan melepaskan diri dari kerancuan antara yang darurat dan yang tidak. Orde Baru, sayangnya, sering rancu dan sesat, dan tak henti-hentinya mendasarkan diri pada campur aduk antara yang darurat dan yang permanen. Peran besar militer dalam kehidupan sosial-politik, misalnya, sebenarnya buah keadaan darurat, tapi kini jadi doktrin. Diabaikannya proses hukum sebenarnya cara ”pragmatis” untuk mengatasi suatu krisis yang akut, tapi kini jadi pola penyelesaian konflik.

Dan kita pun seakan berada dalam keadaan S.O.B. yang tak henti-hentinya, dengan sedikit variasi. Dan kemudian mereka pun mengatakan bahwa ini semua atas nama sumber-sumber agung yang tak bisa digugat—sebuah ”metanaratif”. Mungkin bahkan sebuah takdir.

Suara Independen, No. 6/III, April 1997

ORANG JAWA TURUN KE JALAN

PADA tahun 1920-an di Surakarta ada sebuah toko bernama ”Sidho Madjoe” milik Tjan Tjoe Swan. Toko itu adalah ”*toko pakean prijaji dan batikhandel*”. Kedai besar Tuan Tjan di Carisan itu membanggakan diri sebagai toko ”paling terkenal”. Ia mengaku bahwa ke alamatnya datang banyak surat pujian, bintang, dan juga diploma ”dari priayi-priayi”.

Tjan Tjoe Swan, selalu tangkas dalam promosi, menerbitkan sebuah katalog (*prijscourant*), yang dilengkapi gambar dan dicetak dalam bahasa Melayu ditambah beberapa patah kata Belanda. Seruannya: ”*Diminta dengan hormat, soepaja ini Prijscourant dikasih toendjoek pada Familie-familie dan sobat-sobat!*”

Dalam edisi bertahun 1928, di halaman belakang dari brosur itu ada sesuatu yang menarik: potret sang pemilik, Tuan Tjan Tjoe Swan sendiri. Ia berdiri dalam pakaian kebesaran seorang wedana keraton. Dan, di dalam katalog itu, lengkap dengan daftar harga, bisa ditemukan apa saja yang bisa dibeli di toko tersebut: kostum bupati, dengan payung kebesaran kuning, topi lurah dengan sulaman huruf ”W” (dari ”Ratu Wilhelmina”), gesper sabuk, perias keris, manset, taplak bergambar wayang, buku berhuruf Jawa dalam prosa dan puisi.

Dan, tentu saja blangkon.

Blangkon, destar orang Jawa itu, oleh toko ”Sidho Madjoe” telah diolah secara revolusioner: ikat kepala itu dibikin tinggal pakai, semacam topi. Sambutan terhadap modernisasi itu cukup menggembirakan—mungkin yang menyebabkan produk itu bertahan hingga kini. Dan, dari pembaruan itulah dua cerita sebenarnya telah terjadi.

Yang pertama adalah bahwa akhirnya—berkat semangat perdagangan dan inovasi Tuan Tjan Tjoe Swan—orang Jawa punya

cara yang lebih mudah dalam mengenakan sesuatu yang ”Jawa”. Identitas tetap terjaga bersama dengan ”kemajuan”. Yang kedua adalah bahwa menjadi Jawa adalah sebuah ideal yang mengikuti tata cara dan perilaku dengan teladan tertentu. Dalam hal ini: model para priayi. Dan, seperti blangkon itu pula, menjadi Jawa pun menjadi suatu yang pada gilirannya bisa direproduksi dan dicapai orang banyak, baik oleh priayi asli maupun tidak, baik dengan aura ataupun tidak.

***

SAYA menemukan hal ini ketika saya membaca buku John Pemberton yang menarik, *On the Subject of ”Java”*, sebuah telaah antropologis yang terbit tiga tahun lalu.

Ceritanya bisa dimulai pada Februari 1982. Pemberton datang kembali ke Indonesia. Ia, seorang sarjana etnomusikologi yang kemudian menjadi penelaah antropologi, kali ini ingin mengadakan penelitian tentang hubungan kebudayaan dan politik pada masa Orde Baru. Sudah lama ia menanti izin risetnya datang dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Izin itu akhirnya memang muncul, pada 19 Februari 1982—namun berlaku habis pada hari itu juga.

Pemberton, seorang Amerika yang halus, tidak *ngotot*. Indonesia waktu itu menjelang pemilihan umum yang ketiga, 4 Mei 1982. Seperti biasa, itulah masa yang hampir mirip Hari Nyepi orang Bali. Orang tak boleh main teater, tak boleh bertanding bola, tak boleh seminar, dan banyak hal dilarang, juga yang tak pakai suara keras, misalnya riset. Dalam suasana itulah Pemberton ke Solo. Ia menelaah apa yang mau tak mau tampil di depan mukanya menjelang Mei 1982 itu: kesibukan pemilihan umum, kerepotan ”pesta demokrasi”.

Kata pesta sering diterjemahkan sebagai ”festival”. Tapi, bagi Pemberton, pengertian ”festival” di sini bisa menyesatkan: kita toh tak bisa membayangkan bahwa pemerintah Orde Baru akan

membiarkan pemilihan umum jadi semacam *Mardi Gras* di Rio de Janeiro, sebuah karnaval yang asyik dan edan. Maka, pesta dalam frasa "pesta demokrasi" lebih mirip "pesta" yang kita lihat dalam kompetisi lomba karung dan naik batang pinang pada 17 Agustus. Ada kemeriahan dan suara bising, tapi pada dasarnya bersifat sedikit resmi, lengkap dengan hansip dan Pak RW. Menjelang pemungutan suara, jalan-jalan raya memang ribut. Massa *gemrubyug* ke arus kampanye. Kecelakaan lalu lintas terjadi, di sana-sini ketegangan meletup. Tapi, di tiap perempatan aparat keamanan menghadirkan diri sebagai wakil penjaga ketertiban sekaligus ancaman: hiruk-pikuk itu tak boleh lebih bebas melewati batas. Bagaimana batasnya, tentu saja tak jelas—dan ketidakjelasan itu bagian dari ancaman itu juga.

Namun, setelah semua itu: sepi. Setelah ketegangan, setelah suara kecam dan cemooh, semua peserta pemilihan umum akhirnya seperti kartu domino yang siap dikocok lagi di tangan. Keadaan "normal" kembali. Suatu momentum gerakan massa yang bisa mengguncang banyak hal ternyata sirna dengan lekas.

Apa yang berlangsung sebetulnya? Pemberton, yang menyaksikan itu, ingin menjawab. Ia akhirnya menulis *On the Subject of "Java"* itu. Tapi, bukunya bukan suatu analisis tentang "represi militer". Yang ditulisnya adalah sebuah telaah tentang suatu bentuk represi yang tak selamanya jelas: tekanan yang lebih diinternalisasi, lebih ambigu, yang menyebabkan suasana yang tampak normal dalam kehidupan sehari-hari menjadi sesuatu yang bisa digagas, bahkan dikehendaki. Buku Pemberton itu tak cenderung membahas suatu iklim teror, melainkan sebuah bentuk teror, yang secara relatif tak berteriak—sesuatu yang mungkin menjadi budaya.

On the Subject of "Java", tentu saja, bicara tentang masyarakat di Jawa Tengah, khususnya di daerah Solo. Tapi ia tak bicara tentang latar belakang budaya yang serba misterius. Pemberton tak

bertolak dari satu dasar perilaku yang mengatasi kepentingan-kepentingan politik. Ia tak bicara tentang orang Jawa yang halus dan *sumeleh*, atau *manunggaling kawulo-Gusti*, atau konsep kosmos yang mengagungkan harmoni.

Bagi saya, membaca bukunya mengukuhkan apa yang selama ini saya duga: pengertian tentang apa itu Jawa, yang kemudian jadi suatu pengertian budaya, bukanlah pengertian yang dirumuskan dari kenyataan alamiah. Pengetahuan tentang (budaya) Jawa itu sebenarnya diproduksikan lewat satu proses kekuatan yang bekerja dalam sejarah. Dengan memastikan batasannya sendiri, dengan memperkukuh jangkauannya, pengetahuan itu tiap kali menindih—menjinakkan, mencemooh, membisukan—apa saja yang dianggapnya "bukan Jawa".

Tak aneh bila dari sini kita juga bisa berbicara tentang Orde Baru. Inilah sebuah kekuasaan yang secara rutin bicara tentang "nilai-nilai tradisional", "warisan kebudayaan", dan "jati diri"—yang sebenarnya sebuah agenda politik: dengan itu kita membikin sebuah peta, sebuah kategori. Di dalamnya, sebuah kebersamaan dibayangkan. Tanpa konflik, juga konflik lapisan sosial, bentrokan kepentingan, sengketa antara yang berkuasa dan yang dikuasai.

***

GAMBAR blangkon dalam katalog Tjan Tjoe Swan sebab itu tak berdiri sendiri. Ia disambut di suatu masa ketika "kongres kebudayaan" dan "*studiekring*" tentang ke-Jawa-an datang dan pergi pada tiga dasawarsa awal abad ke-20—setelah berdirinya Java Instituut pada tahun 1919.

Katalog toko Sidho Madjoe mungkin satu gejala dari sebuah masa ketika para priayi Jawa sedang ikut sibuk bicara tentang peradaban Timur atau Jawa sebagai yang bisa menghadapi peradaban "Barat". Kita juga baca dalam buku Pemberton: pada akhir Desember 1932, di depan pertemuan Cultuur-Wijs-geeringen

Studiekring, Mangkunegara VII—dalam bahasa Belanda yang fasih—mengimbau bangkitnya ”semangat nasional Jawa yang sejati”, *de echt-Javaansche nationale geest*.

Sebuah politik identitas? Sebuah keinginan menegaskan diri ketika ada sesuatu yang terasa tengah tenggelam dan terlepas?

Yang menarik adalah, kalaupun itu sebuah politik identitas, ”semangat nasional” itu sama sekali tak memperlihatkan militansi. Apa boleh buat: itu semua memang muncul dari sebuah kekuasaan yang kalah sejak abad ke-19, setelah Diponegoro gagal memberontak. Namun tak ada masyarakat yang kalah penuh dan menyerah total. Perlawanan pun terus, juga di Jawa, tapi dengan cara yang lain: keraton-keraton Jawa, khususnya di Surakarta, mengubah posisi yang terdesak itu menjadi sesuatu yang memiliki ”ruang” yang berdaulat, yang walaupun tak bisa unggul, tetap utuh, terpisah, tak terjangkau, dan misterius setidaknya dalam upacara, dalam protokol, dalam dunia simbol dan imajinasi.

Apa yang diidealkan sebagai Jawa pun tersusun dari proses tersebut. Dan, itu tersusun dengan batas yang relatif tegas, dengan pusat yang tunggal pula, karena wibawa keraton tetap harus tegak. Yang dianggap tidak cocok, yang dari ”pesisir”, yang ”kasar”, misalnya, disisihkan. Pada saat yang sama, ideal itu disebarluaskan: semangat nasional Jawa yang asli itu toh bukan buat satu-dua orang. Jawa yang dicoba dibakukan itu toh harus bisa menjangkau luas ke luar istana. Dan, ramai-ramai orang Jawa pun ingin jadi priayi. Sementara itu, tata cara Jawa pun mulai dikodifikasikan, dan diikuti. Buku Ki Padmasusastra, yang terbit pada tahun 1907, tentang adat dan perilaku ”orang Jawa yang masih lekat dengan takhayul”, mendapatkan gema yang kuat.

Agaknya, dari sana kebudayaan *abangan*—yang diberi wibawa oleh tata cara para priayi—menemukan daya bertahan. Bahkan, sampai 10 tahun lalu, pesonanya masih terus kuat di masyarakat, di kalangan yang berkuasa, juga di luar Yogya dan Solo.

Namun, ini akhir tahun 1990. Ini akhir abad ke-20. Dalam suatu percakapan baru-baru ini, Ulil Abshar Abdalla mengatakan sesuatu yang menurut saya melukiskan yang sedang terjadi sekarang: kultur abangan sedang menghilang di antara kita. Kini orang beramai-ramai ingin tampak seperti santri. Dalam keadaan ketika "tata cara dan perilaku orang Jawa" itu tak mempunyai lembaga-lembaga yang mempertahankan suatu ortodoksi, tampaknya kebangkitan kembali kultur abangan hampir mustahil.

Apa yang bakal menyusul? Suatu cara yang tanpa tata? Suatu perilaku yang tidak perlu *mriyayeni*? Suatu tingkah laku politik yang lain, yang menyebabkan—seperti terjadi di Pekalongan yang santri itu—orang Jawa *gemrubyug* turun ke jalan, tapi bukan untuk sebuah pesta resmi, yang jinak, melainkan untuk memprotes sang berkuasa?

Atau, mungkin juga yang akan dalang hanya sebuah katalog yang berbeda: kali ini bukan blangkon yang ditawarkan, tapi busana muslim.

D&R, 19 April 1997

LAKON DAN LELUCON

DALAM sebuah percakapan di Sydney, tahun 1992, ketika *Opera Kecoa* dipentaskan di kota itu, saya bertanya kepada Riantiarno, adakah seorang aktor generasi sekarang yang bisa memainkan peran dalam satu lakon Anton Chekhov.

Nano berpikir sejenak dan menjawab: ”Saya kira tidak ada.” Kami kemudian berbicara tentang persoalan yang dihadapi oleh seorang sutradara dewasa ini, ketika metode akting Stanilavsky tampaknya tidak pernah diikhtiarkan lagi dan ketika karya yang sering dipanggungkan di Indonesia sekitar tahun 1950-1960-an (Chekhov, Ibsen, Strindberg, misalnya, atau beberapa lakon Indonesia oleh Motinggo Boesje dan Nasjah Djamin) tidak pernah muncul kembali. Di pentas di Indonesia sekarang mungkin hanya Studi Teater Bandung yang masih meneruskan apa yang dulu dirintis oleh Akademi Teater Nasional Indonesia (ATNI) dan tentu saja oleh Jim Adilimas. Kita tak pernah lagi menyaksikan *Pinangan* atau *Kebun Cheri*, di mana aktor dituntut menampilkan drama batin, karakterisasi, suasana hati (lebih penting ketimbang alur cerita), dengan fokus pada segi tragikomedi dari kejadian-kejadian yang sering banal.

Yang lebih sering kita tonton adalah—terutama pada Teater Koma dan Teater Mandiri—kepiawaian bloking dalam grup, dengan pentas yang lebih membuka kesempatan bagi yang alegoris, sebuah suasana karnaval, hampir sebuah dunia Rabelais.

Apa sebenarnya yang terjadi? Saya pernah berbicara dengan Arifin C. Noer dan ia mengatakan sesuatu yang membuat saya berpikir terus: ”Kita, orang Indonesia, tidak tahu bagaimana menampilkan sebuah realisme.” Kita seakan-akan mengelak untuk berurusan dengan realitas, dengan dunia kehidupan sehari-hari,

benda, dan manusia, dan peristiwa yang hadir di luar kesadaran kita.

Saya tidak tahu persis apakah Arifin sedang mengeluh atau hanya menyatakan sebuah fakta tanpa menilai. Saya tidak membantahnya, meskipun saya belum bisa diyakinkannya. Sebab, apakah realisme sebenarnya? Jika *Kebun Cheri* atau *Paman Vanya* Chekhov adalah sebuah realisme, jika *Sebuah Rumah Boneka* Ibsen adalah realisme, jika *Santet* Arthur Miller adalah realisme, bagaimana kemudian realisme yang bisa dihadirkan oleh seorang aktor atau sutradara Indonesia?

Saya sendiri cenderung berpendapat bahwa jika ada "realisme" dalam seni peran, itu mau tak mau berkaitan dengan kenyataan, bahwa teater, seperti pernah ditulis orang, adalah "pembagian sebuah tubuh oleh sebuah teks, dan pembagian sebuah teks oleh sebuah tubuh".

Tubuh dan teks: keduanya layak dicatat, keduanya dapat tempat. Bagi saya, yang pertama bisa sangat menentukan. Tatsumi Hijikata pernah mengatakan, bahwa "dalam tubuh kita sejarah bersembunyi". Dalam hal kita, sejarah yang bersembunyi kini rasanya sangat dekat dengan pelbagai trauma dan rasa gugup.

Pernah ada masanya tubuh itu pas dengan ekspresi kita, yang menyebabkan orang berpendapat bahwa teater pada dasarnya terikat kepada sebuah dataran fisiologi dan sosiokultural tertentu (gestur, tonalitas, diksi, rias dan seterusnya). Tetapi dewasa ini kita hidup di Indonesia, dan Indonesia, juga diri kita, pada dasarnya adalah sebuah proses adaptasi, dengan sakit, syak, dan harap-harap cemas, kepada sebuah dunia yang tak kita ketahui, dan tak mengetahui, mana yang sedang luput dan mana yang sedang didapat, mana yang bisa dipegang dan mana yang tidak, baik secara kiasan ataupun secara harfiah. Perubahan terus terjadi.

Ledek-meledek, Banyolan, Clethukan

Pada saat itu juga, kita seakan-akan tidak sempat lagi membebaskan diri dari distraksi, yang kian lama kian menjadi kebiasaan. Di jalan-jalan, di dekat rumah kita, ruang privat tidak pernah bisa tumbuh; masyarakat ekonomi yang sedang terbentuk memang sebenarnya bisa menumbuhkan dunia privat itu, bersama berkembangnya borjuasi, tetapi di sini proses itu justru berlangsung ketika ”kenyataan” di luar dibawakan ke ruang duduk kita, melalui perantaraan media, baik televisi atau produk lain yang dipasarkan secara massal, mengikuti *economies of scale*.

Di sini saya kira kita tidak sepenuhnya bisa bicara tentang ”hiper-realitas” ala Braudillard, tetapi lebih tentang seonggok ”realitas” yang dikonstruksikan secara ramai-ramai dari ketidakpastian yang mendominasi kesadaran kita. Mungkin itulah yang bermain dalam teater kita kini: bukan sebuah dunia interior, bukan sesuatu yang terpusat kepada gerakan suasana hati, melainkan tubuh sebagai serangkai erupsi, parade yang menertawakan sesuatu yang represif (dan yang represif itu bisa beragam bentuknya) beramai-ramai, agar ia lepas dari panggung kehidupan. Hiperbol, parodi, penampakan yang *grotesque* tapi riang, ledek-meledek, banyolan, *clethukan*.

Barangkali itu sebabnya *kegayengan* di pentas Teater Koma tidak bisa disamakan dengan *Spass* dalam pentas ”teater epik” Brecht. Dengan menghindarkan pentas menjadi sesuatu teknologi yang menyihir penonton, dengan membentuk jarak dan menghindari empati, dan pada gilirannya diharap bisa menggugah rasa kritis hadirin, keriangan itu, atau ”permainan” itu, menggantikan kekhidmatan teater klasik. Namun *kegayengan* Teater Koma—sering kali mengesankan kenakalan anak-anak muda dalam katarsis, dalam hal ini kesempatan untuk bisa omong kotor—tidak menampilkan apa yang bagi Brecht tampaknya penting: sifat lugas (*sachlich*). Bahkan sajak-sajak dalam repertoar Brecht lurus

tanpa dekor, tanpa bertele-tele, dan seni peran yang dituntutnya menghendaki agar aktor tidak menenggelamkan diri dalam rol yang dibawakannya, untuk memperoleh gaya yang jernih, dingin, obyektif (teater Brecht tidak mengharapkan banyak dari seni peran Stanilavsky). Brecht bisa lucu, tapi ia tidak menghendaki katarsis: seperti kita ketahui, ia menampilkan hubungan antara yang lucu dan ”dialektik”, di mana kekacauan dan tidak adanya konsistensi tak kunjung diselesaikan, dan penonton akhirnya harus mengolahnya sendiri.

Saya kembali teringat percakapan saya dengan Riantiarno.

Chekhov hanyalah satu persoalan. Kita bisa melakukan sesuatu untuk memainkannya kembali: beberapa eksperimen ”transkultural” yang ramai dewasa ini, misalnya yang ditelaah oleh Euginio Barba, mungkin akan menemukan sejenis ”metabahasa” tubuh dalam seni peran. Tetapi masalahnya bukan hanya itu. Masalahnya adalah: kenapa kita menunjukkan bahwa *kegayengan* itulah satu-satunya alat pembebasan? Barangkali karena sejarah memang, dalam kata-kata Mikhail Bakhtin, adalah ”sejenis drama di mana setiap babak diikuti oleh paduan suara ketawa?”

Tempo Interaktif, Edisi 24/2-14/Agustus/1997

MAAFKAN KAMI, LADY DI

MAAFKAN kami, Lady Di. Kecelakaan yang mengerikan itu, kematian yang mengejutkan itu, tidak dapat dilepaskan dari napas kami, kaum *paparazzi* dan sekutu-sekutunya. Hidupmu terpenggal secara dahsyat tiba-tiba, ketika mobil yang kamu kendarai dengan amat cepat tak terkendali lagi dan menghantam dinding terowongan—dan itu semua terjadi karena kami, sejumlah wartawan, mengejar. Kami ingin ambil fotomu sedang bersama seorang laki-laki. Kami ingin menjual itu, mengedarkan itu. Kami ingin mendapatkan nama, pujian, uang, dan kami menguntitmu siang-malam. Hidupmu seperti kami kepung. Dunia privatmu kami buat jebol. Dan, kamu tak bisa menolak. Kamu hanya bisa mengelak. Kamu hanya bisa bersembunyi-sembunyi, melarikan diri—dan akhirnya hancur. Hari ini, saya bertanya kepada diri sendiri: tidakkah sebenarnya sesuatu yang hampir sama kejam telah berlangsung selama ini, sebelum saat tabrakan yang menghancurkan itu terjadi.

Kami, kaum *paparazzi* dan sekutu-sekutunya, tentu saja bisa mengatakan dan membela diri: apa salah kami. Lady Di adalah tokoh publik. Dan, tokoh publik tidak punya hak penuh untuk mempunyai dunia privat. Tokoh publik diharapkan jadi teladan di masyarakat, jadi "*role model*", dan sebab itu perilakunya sehari-hari tidak bisa tanpa dinilai oleh pandangan umum. Kaum *paparazzi* adalah wakil (atau mungkin juga sejenis periskop) dari pandangan umum itu. Ingat: tokoh publik punya tanggung jawab untuk menyingkirkan dari posisinya yang di atas, di atas pentas, apa yang "kotor". Apalagi bila posisi itu mengandung kekuasaan yang besar atau mengimplikasikan sebuah lambang kebajikan umum: seorang kepala negara tidak boleh melakukan perundungan seksual, seorang anggota keluarga kerajaan tidak boleh mengumbar

zina, seorang tokoh masyarakat tidak boleh bohong. Maka, jangan selingkuh. Kami akan melihat.

Tetapi, pernahkah engkau memilih untuk jadi tokoh publik, Lady Di? Dari mana sebenarnya gerangan asal-usul ke-tokoh publik-an itu? Pada suatu hari, kamu menikah dengan seorang pangeran, putra mahkota takhta Inggris. Pada suatu masa, kamu mungkin menikmati tribun tinggi itu dan lampu-lampunya yang *gemebyar* dan ornamennya yang tak tepermanai—di tengah glamor, aura, pesona, *keplok*, dan decak *tsk-tsk-tsk*. Tetapi, sekarang semua orang tahu: di dunia kini, tokoh publik adalah sebuah bentukan, sebuah konstruksi, dari sebuah kekuatan, yang dibawakan oleh koran, majalah, televisi, radio. Ia jadi ”realitas” tersendiri. Bahkan, ia sebuah realitas yang sangat kuat mengesankan, sebuah citra yang seakan-akan bukan bayangan, meskipun kita tak pemah ”menyentuhnya”: sebuah ”hiper-realitas”.

Realitas itu dibangun dari polesan, oleh kemasan, hingga menjadi sosok visual yang hadirnya ditentukan oleh sebuah sudut pandangan, yang mungkin sama atau berganti-ganti: Diana yang cantik, Diana yang pesolek, Diana yang membosankan, istri yang menderita, atau putri yang selingkuh. Jangan lupa: bahkan kami, kaum *paparazzi*, juga hasil konstruksi media. Citra kami, gaya kami, nama kami juga berasal dari satu tokoh film Fellini. Realitas itu mungkin tak seluruhnya cocok dengan ”realitas-yang-sebenarnya”. Dan, akhirnya toh juga tidak bisa diketahui persis bagaimana realitas-yang-sebenarnya yang belum pernah dikemas dan ditafsirkan: sebab seorang atau sesuatu, bagaimanapun, toh senantiasa hadir di dalam pandangan orang lain. Semakin banyak orang lain itu—keadaan yang terjadi karena media massa—semakin tidak tunggal atau homogen realitas itu. Manusia tentu saja punya kebebasan untuk memilih segi yang paling disukainya tentang dirinya sendiri untuk dirinya sendiri; dan Lady Di naik mobil dengan kecepatan tinggi untuk itu: dia ingin jadi seorang

pacar, bukan seorang putri. Alangkah menyedihkan bahwa untuk kebebasan itu dia mati.

Maafkan kami, Lady Di. Barangkali, kami memang harus menyalahkan diri kami sendiri. Tetapi, kami pun tidak akan begini seandainya perilakumu sebagai putri atau pacar tidak menjadi sasaran rasa ingin-tahu berjuta-juta orang. Dan, kami tidak akan bekerja menguntit engkau siang-malam seandainya berjuta-juta orang itu tidak tertarik kepada perilaku yang aneh, yang selingkuh, yang sering mereka ”kutuk”, pada orang lain. Betapa banyaknya orang yang berbisik, ”Ukh! Dia main serong!” dan mengucapkan itu dengan wajah jijik—tetapi, pada dasarnya senang bahwa ”main serong” itu terjadi, bahwa sedikitnya ada bahan pergunjingan, bahkan bahan kontroversi. Perilaku yang lurus, manis, sopan, biasa-biasa saja dan seseorang, apalagi seorang tokoh, yang tidak menimbulkan kontroversi, akan lewat dan diabaikan. Percayalah: begitu banyak orang diam-diam mengharapkan sebuah skandal terjadi atau dikabarkan terjadi. Apa yang lebih membosankan ketimbang cerita Ratu Elizabeth dan Pangeran Phillips yang tidak ada adegan seksnya? Dan, apa yang akan dibaca lagi tentang keluarga Kerajaan Inggris seandainya Charles tenang dan bahagia dan manis-manis saja hidup dengan Lady Di sampai tua? Gosip itu bumbu percakapan, kata orang, dan percakapan itu bumbu kehidupan bersama. Juga pura-pura atau kontroversi: semuanya merupakan permainan sosial yang mungkin merepotkan tapi juga bisa mengasyikkan.

Memang, ada hipokrisi di masyarakat; dan kapitalisme dunia media memainkan perannya dalam hipokrisi itu. Terkadang, kapitalisme dunia media juga bagian dari hipokrisi itu sendiri: kami, kaum *paparazzi*, akan mengatakan bahwa informasi yang kami dapatkan semuanya adalah untuk kepentingan umum. Tetapi, benarkah? Bagi kepentingan umum, memang, bila pers menulis tentang kesewenang-wenangan Presiden Clinton terhadap

perempuan bawahannya atau tentang hak-hak istimewa yang tak patut bagi sebuah keluarga kepala negara. Karena, di sana ada soal keadilan yang dilukai. Tetapi, benarkah untuk kepentingan umum bila kami, kaum *paparazzi*, menghabisi dunia privatmu, Lady Di?

Maafkan kami, Diana. Semoga kini engkau bebas dari hipokrisi semua ini. Semoga kematianmu menyebabkan kami berpikir: di dunia tempat media massa menghubungkan orang dengan orang yang berjauhan, sering tidak ada lagi jarak untuk menyendiri.

D&R, 6 September 1997

SURAT DARI TOKYO: DAN SANG BAPAK HARUS DIBUNUH

SAYA menonton *Lear* dalam tujuh bahasa, sekaligus, di satu panggung. Dan bukan karya Shakespeare. Yang dipentaskan di gedung kesenian Bunkamura, di daerah Shibuya, di minggu pertama September itu, adalah karya Rio Kishida. Ia seorang penulis lakon yang dikenal di Jepang dengan tema yang sering digarapnya: *patricida*, pembunuhan terhadap seorang bapak oleh seorang anak perempuan. ”Jika diperluas, tindakan membunuh itu mengisahkan penolakan terhadap paternalisme dan sistem *tenno*,” kata Kishida.

Jepang sedang berubah, tentu. Kishida, perempuan berambut pendek, yang bergerak di teater eksperimental Jepang sejak tahun 1974, bukanlah wakil dari Jepang yang lama, Jepang yang merasa sebagai satu keluarga yang berpusat dalam diri *tenno*, sang maharaja Jepang yang kian lama kian bertambah lanjut umur. Kishida bukan jenis orang yang akan mempersoalkan kejepangan, wacana yang di sini disebut sebagai *nihonjinron*. Di tahun 1992 ia tampil dengan satu seri, *Kishida: Melintasi Batas Nasional*. Di tahun ini *Lear*-nya menggarisbawahi hal itu—di mana batas sebenarnya—dan ia mendapatkan sambutan orang-orang yang juga gelisah di Asia Tenggara.

Lear disutradari oleh Ong Kong Sen, seorang sutradara berumur 34 tahun dari Singapura. Ong bahkan yang mengusulkan agar cerita berdasarkan karya Shakespeare ini: ”Saya mencoba mencari sebuah dunia baru, sebuah Asia yang baru,” ia berkata. Asia yang baru ini tetap berdialog dengan masa lalu, kata dia lagi, tetapi semangatnya harus muda dan segar, semangat untuk milenium baru. ”Harmoni bukanlah yang saya cari, melainkan yang tak laras.” Yang tak laras itu yang akan bisa menyambut komplek-

sitas milenium baru, yang tak akan ada jawab yang sederhana di depan pelbagai perbedaan. Tak akan ada lagi gambaran yang mudah tentang dunia di luar kita, tentang ”yang lain”.

Post-modernism atau bukan, *Lear* memang dipilih untuk menjelajahi yang tua dan yang muda, yang tradisi dan yang kontemporer, yang laki dan yang perempuan, dan batas ruang serta waktu tidak berlaku. Segala yang berbeda hadir. Eklektik tanpa tanggung-tanggung.

Lakon dimulai dengan panggung prosenium yang tersusun dari baris-baris papan kayu yang melengkung membujur, agak miring, dan di sebelah kanan bersilang ke dalam, seperti anjungan di laut. Di dalam pentas setengah gelap, seorang tua berjalan, menyanyikan lagu tentang kematian dalam bahasa Indonesia. Kemudian aktor-aktor pun tampil: peran utama, sang Raja, menggeram dalam bahasa Jepang, dimainkan dengan cemerlang oleh Naohiko Umekawa, dengan gaya teater *noh*. Si Putri Sulung muncul dalam bahasa Cina dengan gaya klasik Opera Peking, dua orang tokoh bangsawan dalam bahasa Melayu, si Sinting (*the Foot*) dalam bahasa campur (Melayu dan Inggris Singapura), si Putri Bungsu dalam bahasa Thai, sementara musik—yang dikerjakan dengan mengesankan oleh Rahayu Supanggah—kadang-kadang menembangkan lirik Jawa, dan ada juga suara sendu Minangkabau dari Pitermann. Di beberapa adegan, Boy Sakti menampilkan penari-penarinya dalam gerak silat. Sementara itu, seorang koreografer perempuan dari Malaysia yang berbakat menampilkan sesuatu yang menurut dia mendapat inspirasi dari Dayak. Dari sebelah kiri pentas terdengar musik *biwa* Jepang atau *kencrengan* opera Cina, dan juga melodi yang terkadang mengingatkan kita akan karya Jean Michel Jarre dan kadang seperti iringan film Hollywood yang *kitsch* dan lolongan manis-manis cengeng. Sementara itu, kita akan menyaksikan komposisi adegan, warna dan cahaya yang akan disenangi oleh Robert Wil-

son: disharmoni yang mengejutkan, antara yang minimalis dan spektakuler, dengan prop yang tak disangka-sangka—misalnya sebuah sapu lidi yang disunggi di kepala dan kemudian jatuh, *ambyar*, di bawah cahaya yang surealistis, dengan efek tersendiri.

Kita tak memerlukan arti dari dunia verbal di sini sebenarnya. Saya menontonnya dan menikmatinya, tanpa mengerti sepatah kata Jepang atau Cina atau Thai pun. Bahkan, setiap kalimat yang saya pahami menjadi seakan-akan mengganggu. Terutama teks Melayu/Indonesia, yang dibawakan oleh Zahim Albakri (dari Malaysia) dan Abdul Gani Karim (dari Singapura). Teks itu bukan saja sebuah terjemahan yang buruk, tetapi gaya yang dipakai di sana lebih mirip gaya deklamasi tahun 1950-an, yang mungkin dianggap ”klasik” karena banyak dipakai dalam komedi bangsawan tahun 1920-an dan dilanjutkan dalam film dan sandiwara sejarah di Semenanjung. Bagi saya, Ong akan lebih berhasil seandainya ia, untuk teks Melayu/Indonesia, menggunakan teknik pengucapan wayang kulit dari Jawa atau arja dari Bali. Atau dengan ”realisme” yang dengan bagus akan bisa dibawakan oleh seorang aktor Teater Mandiri, misalnya. Akan tetapi cerita yang dibawakannya bukannya sepenuhnya mengelak dari dunia verbal. Dengan *King Lear* Shakespeare sebagai pangkal bertolak, Ong hendak menampilkan apa yang selama ini ”hilang” dalam cerita asli itu. Kita tahu bahwa aslinya *King Lear* menceritakan seorang raja (dan bapak) tua yang ingin mewariskan kerajaannya kepada anak-anak perempuannya. Ia lebih dulu menguji cinta mereka. Si sulung Gonerill dan si nomor dua Regan menyatakan sebuah sanjungan yang melambung, tapi si bungsu, Cordelia, tidak berbicara sepatah kata pun. Raja Lear marah dan menyingkirkan si bungsu. Ia salah. Ia juga salah memilih Gonerill dan Regan dengan membagi kerajaan kepada mereka. Akhirnya ia sendiri yang terbuang, disingkirkan oleh putri sulungnya yang ambisius. Di ujung lakon, Raja bersama Cordelia yang kalah pun dipenjara-

kan—dan Shakespeare di sini menuliskan salah satu puisi yang menurut hemat saya paling dalam dan paling mengharukan dalam sejarah teater dunia: ”*Come, let's away to prison. We two alone will sing like birds in the cage....*” Saya tak ada tempat untuk mengutip semuanya.

Kishida dan Ong mengharukan kita tidak dari kalimat seperti itu. Mereka menampilkan apa yang dalam teks Shakespeare hilang: tokoh Ibu. Ini adalah sebuah pernyataan untuk memperlihatkan apa yang ditenggelamkan, ditertibkan, untuk sebuah ”orde” dalam teks lama. Seperti ditulis oleh kritikus Kazuko Matsuoka: ”Dalam *King Lear*, seksualitas dan jenis (*gender*) ketiga perempuan yang merupakan putrinya itu dibungkus dan dipencongkan oleh hadirnya seorang lelaki tunggal—ayah mereka”.

Dihadirkannya Ibu dalam lakon Kishida/Ong dengan demikian bisa dikatakan juga sebagai sebuah gugatan. Memang, si Putri Sulung, dimainkan dengan bagus sekali oleh aktor Opera Beijing dari Cina, Jiang Qihu, adalah ekspresi dari ambisi, keangkuhan, dan sifat yang tak disangka-sangka. Ia menikam ayahnya dan mengatakan bahwa ia tak memerlukan Ibu atau Bapak. Tapi di adegan akhir yang sangat kuat dalam kesepian, ketika ambisi mati dan ia sendirian, hantu sang Ibu datang dan memeluknya, dan perempuan muda itu berkata bahwa ia ingin menjadi burung.

Memang akan terlalu disederhanakan apabila *Lear* dari Kishida/Ong hanya dianggap sebagai perlawanan atas patriarkhat. Kekuatan lakon ini ialah karena ia tak diangkat dari doktrin, feminisme, atau apa pun. Dengan *Lear*, kita menjelajahi sebuah panggung yang diinginkan untuk berakhir dengan pertanyaan-pertanyaan. Ketika sang Ibu memeluk si Sulung di bagian akhir yang sayu, dan si anak mengatakan ia kepingin menjadi burung, ada sepasang mata yang muncul: ”’Siapa yang hadir di belakangku? Siapa yang hadir di belakangku?”

Barangkali pertanyaan itu diucapkan bukan dengan rasa curiga, tetapi dengan keresahan yang intens—adalah bagian dari *patricida* yang sedang terjadi: sang bapak dan segala otoritas dan kepastian telah mati, karena harus mati. Di Jepang (juga di Cina, di Asia Tenggara), sang patriarkh memang dengan mudah jadi simbol pelbagai tata yang selama ini menguasai kita, yang menyebabkan apa yang kuat membawa hanya satu corak yang tunggal ke dalam hidup perusahaan besar, orang kuat, militer. Raja Lear adalah sebuah simtom paranoia, yang cenderung selalu menarik garis antara ”aku” dan ”kalian”, ”kita” dan ”mereka”. Lakon Kishida/Ong tanpa risi menerjang semua garis itu—sebuah petualangan skizofrenik, sebuah eksperimen dengan ihwal yang rancu.

Mungkin merayakan ”perbedaan” telah menjadi sebuah mode baru di dunia pemikiran dan penciptaan dewasa ini: Tapi, bagaimanapun inilah zaman ketika migrasi besar manusia melanda telatah mana pun, juga Jepang: yang datang kehilangan akar, yang didatangi kehilangan batas. Jepang di abad ke-21 akan dihuni oleh pribumi-pribumi yang makin tua, angka kelahiran makin kecil, dan pekerja-pekerja asing mau tak mau menjadi penting. Sekarang di daerah pertanian banyak anak lelaki sulung, yang karena harus memelihara warisan tanah, harus tinggal di tanah itu, sementara itu kian sedikit perempuan yang mau hidup di pedalaman. Maka wanita Filipina dan Taiwan pun didatangkan—dan jadi ibu dari sebuah generasi baru. Apa arti ”Jepang” kelak? Apa arti ”Filipina”? ”Indonesia”? Segala yang dulu homogen sedang retak. ”Perbedaan” berlaga dan hadir serentak dengan ”identitas”.

Lear lahir dari perlagaan dan keserentakan itu. Yuki Hata, dari Japan Foundation, produser dan pengambil inisiatif proyek ini, memilih Ong Keng Sen karena sutradara ini orang Singapura dan masih muda: dua faktor yang membebaskannya dari beban tradisi, dan bisa memudahkannya untuk menghadirkan apa yang oleh

Yuki Hata disebut sebagai ”sebuah realitas yang baru” di Asia. Perempuan Jepang ini juga suara dari generasinya—yang hidup di sebuah zaman ketika modal, buruh, mesin, informasi, selera, cita-cita, bahkan alamat rumah, berubah dan lalu-lalang, dilecut oleh kapitalisme yang tidak kunjung diam.

D&R, 27 September 1997

DI DEPAN GERBANG

Hidup kita seperti tong sampah
Manusia seperti insek
Saling meringsek
Yang dimakan: hati nurani
Beraknya: ideologi

PAHIT, serak, melolong. Dan lagu penyanyi *rock* dari Beijing itu diakhiri dengan pertanyaan: "Di mana kita bisa temukan harapan? Di mana kita bisa temukan harapan?".

Saya mendengarkannya, tertegun, dalam gelap. Di gedung bioskop Box di daerah Nakano di Tokyo itu saya kira orang menitikkan air mata. Seperti saya. Film *The Gate of Heavenly Peace*—sebuah film dokumenter terpanjang yang pernah saya lihat—belum sepenuhnya selesai, tetapi lagu itu seakan memberi antiklimaks yang getir. Dan kita terpekur. Selama tiga jam film, itu merekonstruksikan, dengan memukau, sejarah demonstrasi besar mahasiswa Cina di depan Gerbang Kedamaian Surga, di Lapangan Tiananmen, 1989. Selama tiga jam ia mengisahkan apa yang terjadi sampai dengan akhirnya: pemerintah mengirim tank dan tentara, dan itu berarti kekerasan dan kematian.

Kita tak tahu berapa yang gugur. Dalam film kita lihat deretan mayat. Pelbagai pihak, dari kepentingan dan kemarahan masing-masing, bicara tentang angka ribuan, angka ratusan sampai dengan 0. Film ini tidak memastikannya. Tapi barangkali jumlah persis yang mati tak teramat penting.

Bagaimanapun, ini tetap sebuah drama tentang protes, keberanian dan pengorbanan diri yang luar biasa, juga sikap naif dan degil, yang dianyam oleh harapan yang tulus dan perbuatan-perbuatan sederhana yang—jika kita memakai kata-kata Chairil

Anwar—”sekali berarti, sudah itu mati”.

Di ujungnya, sebuah rasa kecewa yang besar. Setelah pasukan bersenjata menguasai kembali lapangan dan jalan-jalan Beijing, setelah semua pemimpin gerakan mahasiswa dan buruh ditangkap atau lari, tak ada apa-apa yang bergolak. Chai Ling, gadis yang disebut dan menyebut diri ”Panglima Tertinggi” dari ribuan mahasiswa yang berkumpul di lapangan, pernah mengira bahwa setelah darah tumpah, rakyat Cina akan berontak, melihat kekejaman rezim Deng dan Li Peng. Tapi ternyata orang-orang hanya diam.

Mereka bahkan bertepuk menyambut pasukan yang satu dua malam sebelumnya membunuh. Lagu *rock* yang pahit dan melolong itu seakan menceritakan seluruh disilusi dua generasi.

Tetapi apakah yang hendak disampaikan film *The Gate of Heavenly Peace* sebenarnya? Sutradara dan produser film ini, Richard Gordon dan Carma Hinton, tak membuat kita pulang dengan kesimpulan bahwa rasa kecewa itu memang sudah seharusnya terjadi, bahwa sebuah pengharapan akan demokrasi telah keliru. Anehnya film ini justru menunjukkan bahwa pengharapan seperti itu tak selamanya bisa dianggap mewah, atau sebaliknya sepele, ketika orang mengajukan petisi dan memprotes.

Inilah kata penulis revolusioner Cina yang termasyhur, Lu Xun, seperti dikutip dalam film itu: mengajukan petisi kepada pemerintah adalah hal yang lumrah dan tak perlu dihukum mati—kecuali di Cina. Seorang cendekiawan Cina lain, yang mengalami peristiwa Tiananmen itu, bahkan punya sebuah anekdot. ”Saya pernah menulis esai, berjudul ’reformasi atau bunuh diri’,” kata Wu Guo Guang (ia bekas redaktur koran resmi) sambil tersenyum. Sebab di Cina menuntut reformasi memang berarti menyediakan diri untuk dibabat. Dan ia menambahkan: Tentu saja esai itu ditolak, sensor”.

Mungkin itu sebabnya ketika pada suatu hari, di bulan April

1989, sebuah poster tiba-tiba muncul di tembok kota, menuntut demokrasi, orang pun datang berduyun. Ada yang memandangnya ketakutan. Ada yang diam-diam mencatat, tahu bahwa ia besok mungkin sudah tak akan melihat poster itu lagi. Dan benar: Wang Jing-Sheng, si penulis poster, seorang buruh listrik, seorang bekas anggota Tentara Pembebasan Rakyat, ditangkap. Ia kini masih menjalani masa hukumannya yang lama, 14 tahun.

Tapi inspirasinya tak hilang. Terutama ketika para mahasiswa melihat alasan untuk marah. Memang Deng, yang menggantikan Mao, membawa kemakmuran.

Perubahan telah datang ke Cina, dengan nama Empat Modernisasi. Petani sudah boleh menyewa tanah untuk mereka olah sendiri, dan dengan hasil yang dijual dan keuntungannya untuk diri mereka sendiri. Barang konsumsi sudah bisa diproduksi dan dijual bebas. Tetapi pada saat yang sama: ketimpangan sosial menganga, satu hal yang selamanya akan merundung ekonomi yang sedang tumbuh. Karena pabrik-pabrik harus efisien, buruh banyak dipecat. Kalangan turun harganya, sebab di sana-sini subsidi dicabut.

Sementara itu mereka yang bisa dapat rezeki karena koneksi—keluarga pejabat, keluarga anggota Partai— dengan gairah membeli ini dan itu.

Tapi bagaimana ketidakpuasan ini akan disalurkan?

”Demokrasi bukanlah hasil dari modernisasi. Demokrasi adalah prasyarat untuk modernisasi,” begitu tulis Wang Jing-Sheng. Demokrasi itu yang kemudian jadi soal pokok. Maka ketika Huo Yao Bang—seorang petinggi yang dianggap tidak korup dan berpikiran maju—meninggal, para pemuda pun berhimpun di Lapangan Tiananmen. Mula-mula untuk menyampaikan duka. Kemudian menyampaikan protes.

Di Tiananmen ada sebuah monumen. Di tubuhnya terpahat relief, dan salah satu bagian bercerita tentang apa yang terjadi

pada 4 Mei 1919. Lebih dari tiga perempat abad yang lalu itu sejumlah besar mahasiswa datang ke depan Gerbang Kedamaian Surga, berdemonstrasi, mendesakkan perubahan untuk lebih mampu menentang imperialisme Jepang. Mereka menjadi pendahulu revolusioner dari Cina modern, yang kemudian melahirkan nasionalisme Kuo Mintang dan komunisme Mao.

Ketika di tahun 1989 itu mereka datang ke depan Gerbang, mungkin para mahasiswa itu berkeyakinan bahwa mereka hanya mengikuti para pendahulu revolusioner mereka. Tapi yang mereka hadapi adalah sebuah kekuasaan yang—seperti halnya mereka sendiri—tak tahu bagaimana caranya untuk mengelola sebuah tuntutan, apalagi sebuah protes.

Sebagian pemimpin Partai Komunis Cina menganggap gerombolan besar itu berarti tanda-tanda kekacauan. Sebagian lagi menganggapnya suatu permintaan dialog yang perlu ditanggapi. Sebagian dari pimpinan mahasiswa cenderung membubarkan diri begitu suara mereka sudah didengar, dan kembali memperkuat kekuatan di kampus. Sebagian mengatakan bahwa keunggulan mereka yang nyata justru kehadiran massa di Tiananmen itu. Berhari-hari di masing-masing kubu mereka tak bisa sepakat, apa yang harus diperbuat.

Itu malam yang tenang seratus tahun yang silam
Itu malam yang gelap dan tenang menjelang terjadinya perubahan
Untuk berapa tahun bedil berbunyi?
Bertahun dan bertahun lagi

Lagu Cina itu terdengar di latar belakang film. Dan kita lihat anak-anak muda itu bertahan di lapangan terbuka itu dengan semangat, dengan sejarah, dengan nyanyi dan pekik perlawanan, ”Rakyat yang menentukan!” Tapi untuk apa? Seorang tokoh pro-

tes, Wuer Kaixi, berkata, jujur: ”Kami tak punya cita-cita dan fanatisme seperti generasi yang dulu. Apa yang kita cari sebenarnya? Sepasang sepatu Nike, waktu yang lebih lama untuk bersenang-senang dan membawa pacar ke bar, dan sedikit respek dari masyarakat”.

Seperti sering terjadi dalam sejarah, gerakan yang spontan tak pernah punya program untuk apa, meskipun bagi mereka jelas apa yang mereka lawan. Tapi ketulusan dalam melakukan semua itu—sebuah tindakan yang berbahaya dan penuh ketidakpastian—membuat pelbagai orang, bahkan jutaan penduduk Beijing, mulai bersimpati kepada anak-anak ini. Salah satu adegan yang mencengangkan dalam film ini adalah ketika para mahasiswa itu membawakan petisi mereka, dalam bentuk gulungan surat yang panjang, ke depan pintu gerbang pusat kekuasaan Cina. Mereka berlutut, seperti hamba sahaya menghadapi Maharaja. Yang melihat banyak yang menangis. Tapi pintu kantor kekuasaan tertinggi itu tetap tertutup. Tak ada seorang pejabat pun yang menemui mereka.

Seorang perempuan tua, Ge Yang, namanya, anggota Partai, pegawai di kantor pemerintah, kemudian bercerita ketika ia melihat itu: ia jadi sadar, bahwa partai yang ia masuki dulu waktu masih muda, partai yang dulu membawa semangat Gerakan 4 Mei 1919, kini sudah berubah. Para penguasa itu seharusnya membuka pintu. Seorang buruh muda, Zhao Hong-Liang, yang kemudian ikut bergabung dengan para demonstran, memandang peristiwa itu dengan amarah. Ketika kemudian para demonstran ditembaki dan ditangkapi, ia lari ke pedalaman dan dilindungi para petani. Seorang petani berkata, kurang lebih: ”Dulu kami melindungi Partai Komunis dari tentara Jepang, tapi sekarang kami akan melindungi kamu dari Partai yang sudah seperti tentara Jepang.” Wartawan dari koran resmi, *Harian Rakyat*, pun ramai-ramai ikut membelot dan memihak mahasiswa. Dan ketika

pertama kali berpuluh-puluh truk Tentara Pembebasan Rakyat (TPR) dikirim masuk ke Beijing untuk membubarkan demonstrasi, sejuta penduduk Beijing turun ke jalan, merintangi gerak pasukan itu. Truk-truk militer terhenti. TPR pun ditarik kembali, tak berdaya.

Tapi tak berarti segalanya berjalan bagus di kubu mahasiswa. Makin lama mereka berada di Lapangan Tiananmen, makin tak jelas strategi apa yang akan ditempuh. Sebagian, seperti Wang Dan, ingin kembali ke kampus dan mengorganisir mahasiswa dari sana. Yang lain, seperti Chai Ling, diam-diam menghendaki pertumpahan darah, sebab ia yakin dengan inilah rakyat akan berontak. Ada puluhan mahasiswa menyatakan akan mogok makan sampai mati, termasuk Wuer Kaixi, dan sikap ini kian menyentuh hati rakyat Beijing. Tapi di antara pasukan mogok makan itu ada yang sembunyi-sembunyi menyantap yogurt atau hanya ”mogok” bergiliran.

Sementara itu Partai serta Pemerintah bukannya sepenuhnya menampik dialog. Dua kali pertemuan diadakan. Partai Komunis Cina, dalam kebingungan, terpecah di atas. Zhao Ziyang, Ketua Partai, menyetujui dialog. Li Peng, Perdana Menteri, mencoba, dengan enggan, untuk setuju. Ketika akhirnya Li Peng mengundang mereka, dan pertemuan yang luar biasa itu disiarkan secara bebas di televisi, tampak bagaimana mahasiswa merasa bisa mendikte pemerintah. Wuer Kaixi langsung datang dari rumah sakit karena dirawat setelah mogok makan—ia masih mengenakan piyama dan membawa tabung oksigen—dan ia duduk dengan angkuh di samping Perdana Menteri. Pemuda inilah yang mengatakan: ”Kami tak punya banyak waktu untuk mendengarkan kalian!”

Akhirnya Li Peng mengambil keputusan: para perusuh ”kontra-revolusioner” di Tiananmen harus ditindak. Garis Zhou Ziyang dianggap salah, dan sang Ketua dicopot. Pengumuman

keadaan perang yang sudah beberapa hari dinyatakan—tapi tidak diacuhkan oleh orang Beijing yang kian mendukung para demonstran—kini akan ditunjukkan giginya. Dan benar saja. Pasukan datang seraya menembak. Memang tak tampak tank-tank yang menyerbu menggilas ribuan orang, seperti yang ada diceritakan oleh para aktivis, tapi ada yang kena pelor, ada yang terlindas, ada yang tertusuk. Kemudian sepi.

Mungkin akan ada yang melihat semua itu dan dengan sedih menyesali mahasiswa, karena mereka hanya terhanyut oleh letupan-letupan *bravado*. Atau mereka cuma nampang di hadapan media massa dunia yang meliput peristiwa itu dari hari ke hari. Mereka salah memilih saat mundur dan saat maju. Mereka tak siap dengan organisasi dan strategi, hingga tak tahu apa yang harus dilakukan setelah penguasa ambil jalan keras. Mereka bahkan tak menyangka bahwa tentara akan menembak dengan peluru, bukan pelor karet. Naif. Hanya segelombang spontanitas. Sebuah pertunjukan teater *doang*, bukan perjuangan politik.

Benarkah penyesalan itu? Setelah peristiwa itu, Wu Guo Guang mengatakan: ”Ada dua cara untuk membawa perubahan. Yang pertama adalah gerakan massa dalam ukuran besar, yang sangat menggugah hati. Persoalan besar rampung dalam waktu semalam. Yang kedua adalah sebuah gerakan dari bawah yang pelan dan mantap. Ia meretakkan sistem dan berangsur-angsur membuahkan hasil. Tak perlu teriak demokrasi keras-keras. Manakah yang lebih efektif untuk mengubah Cina?” Ini sebuah pertanyaan yang bagi saya juga relevan untuk dipikirkan oleh para aktivis prodemokrasi Indonesia.

Wu sendiri tak memberi jawab. Sebagai orang yang lebih tua ia tampaknya setuju jalan kedua. Tetapi salahkah para mahasiswa, buruh dan rakyat banyak di depan Gerbang Kedamaian Surga itu? Inilah kata-kata Han Dong Fang, seorang buruh yang dengan hati tabah tapi tak pernah emosional berpihak ke para

demonstran: ”Gerakan prodemokrasi tahun 1989 itu disebut sebagai buah yang belum masak. Rakyat lapar dan tak berdaya. Mereka temukan buah itu dan merenggutkannya serta memakannya. Buah itu pahit dan membuat sakit perut. Harus dimakan atau tidakkah buah itu?”

Sejarah menyediakan banyak dilema, banyak pilihan, dan menceritakan banyak salah langkah. Tapi juga membawakan kisah pengorbanan diri, dari mana lahir sesuatu yang lebih berharga dari kearifan. Hou De Jian, penyanyi terkenal itu, bergabung dengan para pemogok makan untuk membuktikan bahwa ia juga berani untuk mati; dengan demikian ia merasa punya hak untuk mengingatkan anak-anak muda itu agar menahan diri. Malam itu di Tiananmen ia menuliskan sebuah lagu: ”Hari ini kita jadi indah”.

Suara Independen 12/III/Oktober 1997

DIANA (1961-1997)

SESEORANG pernah bertanya kepada Oriana Fallaci, bagaimana pendapatnya tentang Lady Di. Perempuan wartawan yang terkenal karena ucapannya yang suka menembak seperti pistol itu menyahut: "*You mean the girl who married that horse?*"

Sejak zaman dulu, para pangeran memang sering bisa seperti kuda, dalam hal fisik maupun kecerdasan. Tapi, pada abad ke-20, mereka bahkan tidak lagi disebut dengan takut-takut dan rasa hormat. Dan, Diana menikah dengan Pangeran Charles pada suatu masa ketika raja-raja di istana tak terlalu jauh berbeda dengan raja-raja di wajah kartu: mereka memang tampak dalam ornamen yang meriah dan warna yang terang, tetapi mereka getas dan mudah dicampakkan ke dalam tong. Mereka tidak lagi bisa melakukan sesuatu yang bisa mengguncang geografi dan sejarah; dan sehimpun protokol seakan-akan telah menyetrika penampilan mereka sehari-hari: rapi, datar, tak kusut, tak bergelombang. Artinya, mereka bukan saja tidak bisa lagi bertitah keras, "Hukum!" atau "Serbu!" Mereka bahkan tidak bisa kelihatan marah atau kaget atau tertawa *ngakak* dan loncat-loncat bergembira. Seperti kartu remi, mereka cuma dua dimensi.

Memang, tidak banyak yang bisa dilakukan pada abad demokrasi ini untuk menambahkan satu dimensi lagi kepada para raja dan keluarga mereka. Keluarga raja akhirnya seperti manekin-manekin yang dipajang (dan memajang diri) di etalase. Atau, mereka cuma ornamen, sejumlah kursi antik, yang apabila cantik akan makin menarik. Mereka memang terkadang diidam-idamkan, tetapi tak jelas adakah mereka—yang kian lama kian ganjil dan kian eksotis karena datang dari zaman yang lain—punya hak untuk jadi manusia normal yang tak diacuhkan. Dan, zaman de-

mokrasi ini juga zaman media massa. Satu-satunya cara untuk menambah satu dimensi lagi kepada paras-paras yang *trepes* itu hanya ini: sebuah penampilan visual yang intensif dan juga selapis-dua lapis drama.

Suka atau tidak suka, Putri Diana memenuhi syarat untuk bisa menjadi lebih dari dua-dimensi. Mula-mula, ia menyedapkan pandang hanya karena parasnya—dan pada abad fotografi dan televisi, hal itu menjadi mutlak. Mula-mula, ia seperti mutiara di mahkota Inggris yang telah kehilangan Negeri Hindustan: sebuah penghias yang mencorong di panggung kerajaan yang itu-itu melulu. Mula-mula, ia cuma seakan berperan membubuhkan sebuah prop yang mengkilap di atas pentas Elizabeth II—seorang ratu yang tampil dingin dengan iringan suami yang hadir setia seperti tiang bendera yang berjalan. Tetapi, kemudian, riwayat Di sendiri mengorak. Kisah hidupnya seakan-akan dibuat cocok untuk memenuhi harapan industri media yang selalu lapar, sebuah bisnis informasi yang—dengan melodrama yang fiktif ataupun bukan—selalu pandai memuaskan selera konsumen massal.

Itu terjadi ketika pada Diana akhirnya ada sebuah kisah perkawinan ningrat yang jadi masam, sebuah kisah cinta lain yang gelap, sebuah usaha bunuh diri yang gagal, lalu sebuah perceraian, sederet kencan yang setengah tertutup-setengah terbuka, mungkin perzinaan, dan akhirnya kematian yang mengerikan.

Pada zaman ini, orang memang bisa menjadi termasyhur bukan karena perbuatan yang besar dan berani, bukan karena berkorban untuk orang lain, bukan karena tegak untuk sebuah pendirian yang adil, bukan karena menempuh bahaya untuk menambah khazanah ilmu pengetahuan manusia. Pada zaman ini, orang bisa termasyhur hanya karena sudah telanjur termasyhur. Apa yang menjadi prestasi utama dari mereka yang disebut "selebritas" dewasa ini kecuali kemampuan berjalan terus di atas *catwalk* para selebritas?

Seorang ahli sosiologi Amerika terkenal pernah mengatakan, di dunia para selebritas, "Hierarki berdasarkan publisitas telah menggantikan hierarki berdasarkan keturunan, dan bahkan yang berdasarkan kekayaan." Putri Diana adalah tokoh yang langka karena ia mempunyai ketiga dasar hierarki itu. Seharusnya ia bisa cukup dengan kedua hal yang terakhir: ia berdarah bangsawan dan ia keturunan orang kaya. Tetapi demokrasi pada abad ini telah membawa orang banyak ke sebuah tataran yang setara—dan sebab itu demokrasi tak selamanya memuaskan, terutama bagi mereka yang merasa "lebih".

Ada yang sudah kaya dan ingin disebut ningrat meskipun bukan ningrat; ada yang sudah punya jabatan tinggi tapi masih ingin gelar akademis yang paling atas meskipun tidak pernah datang ke universitas; ada yang sudah punya gelar keilmuan tapi ingin memberi kesan berkuasa meskipun sebenarnya hanya kacung di eselon pertama birokrasi. Dan, ada yang sudah dapat semuanya namun kemudian menginginkan yang lain lagi: ingin *ngetop* dalam hierarki baru, yakni hierarki ketika publisitas menjadi sentral. Dengan kata lain: menjadi selebritas.

Saya tidak tahu benarkah Diana bisa bertahan dengan *tidak* menjadi selebritas. Saya tidak tahu kenapa ia dulu tidak melarikan diri saja, bersembunyi, ke Tibet nun jauh, atau berpacaran dengan seorang sufi dan berangkat ke Banda Neira untuk diproteksi oleh Des Alwi. Kenapa ia membiarkan diri berkencan dengan seorang ahli waris perusahaan yang terkenal, seakan-akan masih belum mau menampik habis rasa ingin tahu orang banyak—dan tak takut untuk terus-menerus jadi bagian dari "*the royalty of unsatiable gossips*"? Kenapa ia tetap tinggal di tempat-tempat ketika media massa punya kesempatan dan merasa punya hak—atas nama demokrasi dan perdagangan informasi—untuk membidikkan kamera mereka?

Barangkali, itulah yang tragis dalam hidup Diana—jika tra-

gedi diartikan sebuah kisah malang yang sudah jadi bagian dari struktur hidup seseorang dan sebab itu tak bisa dielakkan. Pada akhirnya, Diana tetap menjadi unsur penting dalam *La Dolce Vita*, lengkap dengan Signor Paparazzo-nya, jika kita bisa memakai film Fellini itu sebagai kiasan kehidupan yang mewah meriah tapi sebenarnya hampa. Barangkali, itulah struktur hidup seorang putri pada abad ke-20, ketika menjadi ningrat hanya menjadi sebuah atraksi: jurnalismelah yang bisa mengawetkan cahaya di mahkotanya, tapi jurnalisme itu juga yang suka mengungkapkan apa yang "jorok" (tetapi mengasyikkan) dari tokoh-tokoh termasyhur—seperti Freud menunjukkan bahwa kita sebenarnya neurotik dan penuh libido.

Ini mungkin bagian dari semangat demokrasi itu: tidak ada manusia pilihan. Pemujaan kepada ratu, putri, pangeran, dan orang-orang tenar bukan lagi pemujaan kepada sebuah aura yang asli. Sebab itu, ada usaha terus-menerus untuk memainkan mesin hubungan masyarakat, memoles, mengecat kembali, biar yang cemerlang tetap cemerlang. Saya kira Putri Diana sendiri menyadari itu, di balik gemerlapan hidupnya yang tak selamanya membahagiakan: "Ke mana saja saya pergi, saya mencium cat yang masih baru (*Everywhere I go, I smell fresh paint*)." Itu kata-katanya pada tahun 1988, ketika ia mengomentari tugas-tugas kerajaan yang harus dijalankannya.

D&R, 13 Desember 1997

LELAKI TUA DAN ASAP

SEKARANG ini, orang Indonesia, dengan kegairahan pada paranormal dan politik—suatu kombinasi yang lazim di negara yang tidak terbuka—sibuk berbicara bahwa akhir era Soeharto sudah begitu dekat. Ada pertanda, mereka berbisik-bisik, mengacu pada kabar burung.

Saya setuju juga bahwa memang begitu adanya. Tapi bukan berdasarkan ramalan bola kristal. Sederhananya, karena rezim ini telah melampaui masanya. Memang betul, para pemimpin muda terus bermunculan untuk memperkuat kemapanan politik, suatu tanda bahwa Orde Baru mampu memperbarui diri kendati presiden yang berkuasa sejak 1966 itu sudah semakin tua. Tetapi pada prakteknya, upaya Orba untuk melakukan semacam perubahan cuma menjadi cara Soeharto untuk memperoleh kesetiaan bawahannya.

Dengan perhitungan ini, persetujuan IMF untuk menyelamatkan negara dari krisis sekarang ini akan menimbulkan pertanyaan politik dalam fokus yang bahkan lebih tajam. Orang mulai merasakan pukulan dari anjloknya rupiah. Jelas sekali, semua itu mengakibatkan begitu banyak rakyat yang marah dan kecewa, di segenap kelas sosial, kendati yang mendapat pukulan paling keras adalah masyarakat miskin di perkotaan.

Bangsa ini membutuhkan suatu obat pembunuh rasa sakit dalam dosis yang kuat.

Sayangnya, kepercayaan terhadap pemerintah, sesuatu yang sangat diperlukan dalam kondisi seperti ini, justru hampir tidak ada lagi. Penting dicatat, pada tiga tahun terakhir ini kerusuhan yang penuh kekerasan, pembakaran, dan penjarahan terjadi di berbagai kota besar, memusnahkan sejumlah gedung milik pemerintah, termasuk kantor polisi.

Banyaknya kerusuhan dalam kurun waktu yang begitu pendek belum pernah terjadi dalam sejarah Orde Baru, mengindikasikan memburuknya situasi sosial-ekonomi maupun semakin turunnya kemampuan rezim dalam mengatasi pembangkangan publik.

Dalam situasi ini, rezim mesti memperlihatkan niatnya yang sungguh-sungguh untuk memecahkan masalahnya. Tapi hal itu sama sekali tidak terlihat. Lebih-lebih lagi pada periode yang penuh ketidakpastian ini, tatkala seluruh kabinet tampaknya cuma menunggu untuk melihat siapa akan mendapat apa ketika nanti Soeharto secara formal mendapat mandat baru dan menyusun kabinet baru.

Semakin banyak analis berpendapat bahwa yang dialami rakyat Indonesia adalah kesenjangan dalam hal pendapatan dan keadilan sekaligus.

Dalam keadaan itu, dengan meminta bantuan IMF, sesungguhnya pemerintah justru makin mengalami kesulitan. Jika pemerintah menyetujui paket IMF sepenuhnya, yang jadi korban langsung adalah kaum lemah dan miskin, karena mereka harus keluar uang lebih banyak untuk bahan-bahan kebutuhan pokok. Di tengah situasi di mana perasaan dasar akan keadilan sosial sangat kurang, semuanya bisa sangat mudah meledak. Soeharto tak punya reputasi memenuhi tuntutan masyarakat, lebih-lebih ketika hal itu bisa merugikan kepentingan bisnis keluarganya. Paradoksnya adalah, ketika kekuasaan pribadi Soeharto begitu kuat, kemampuan pemerintahnya justru anjlok.

Itulah mimpi buruk yang cuma menunggu waktu untuk menjadi nyata.

Sesudah Soeharto?

Hal ini membawa kita pada pertanyaan abadi: siapa dan/atau apa yang akan muncul sesudah Soeharto meninggalkan kekua-

saannya? Atau apakah akan ada era pasca-Soeharto yang sesungguhnya? Yang sebaiknya kita lakukan adalah meraba-raba jalan kita menembus asap tebal, yang merupakan metafora saya untuk ketidakpastian masa depan kita.

Personalisasi kekuasaan yang menjadi ciri hari-hari terakhir rezim ini mengajak kita berpikir bahwa sistem, kalaupun betul ada, akan langsung dibuang ke keranjang sampah sejarah, ketika Soeharto turun panggung, dan suatu struktur yang sepenuhnya baru akan menggantikannya,

Golkar tak lebih dari suatu mesin Pemilu, yang digunakan sekali setiap lima tahun. Soeharto mengendalikannya sepenuhnya. Dia tak punya pesaing, tiada orang yang menantang kebijakannya, baik dari dalam maupun luar Golkar. Tidak juga dari tentara.

Tentara tak lagi seperti dulu. Sebelum 1966, para pemimpin puncak ABRI harus menghadapi rival yang sangat terlatih dan berbahaya, PKI. Ini memaksa ABRI mengembangkan diri menjadi suatu kekuatan alternatif, merumuskan agenda politiknya sendiri, menemukan cara untuk mendukung dan menggalang dukungan dari kekuatan politik lain di masyarakat.

ABRI saat ini relatif tak lagi punya tantangan. Akibatnya merasa tidak perlu memandang diri sebagai kekuatan politik alternatif dengan visi untuk masa depan. Dengan kata lain, ABRI telah terdepolitisasi, dan cuma mengikuti perintah panglima tertinggi. ABRI memang masih membanggakan kualitas para pemimpinnya, tetapi masyarakat telah sekian lama ragu, apakah dalam menghadapi krisis yang sesungguhnya, mereka mampu menandingi para eksekutif bisnis (mungkin juga para aktivis LSM), yang justru terlatih baik dari kemampuan teknis maupun penguasaan pada persoalan sosial, serta biasa berhadapan dengan risiko. Merekalah, bukannya petinggi ABRI, yang mempunyai latar belakang yang diperlukan untuk menghadapi persoalan du-

nia yang didominasi masalah perdagangan.

Saya khawatir bahwa kita sangat miskin dengan calon pemimpin yang memiliki kecakapan untuk menghadapi tantangan abad ke-21 yang sangat kompleks. Dibandingkan dengan Malaysia dan Singapura, kualitas kader-kader pemimpin Indonesia lebih rendah. Perkiraan saya, mereka akan mengalami kesulitan dalam menjalankan format politik kekuasaan Soeharto, apalagi punya inovasi baru.

Walaupun sudah sering diramalkan, saya juga mengatakan, sistem sekarang akan runtuh berkeping-keping, secara pelan-pelan atau sekaligus, namun tidak ada hal baru yang inspiratif untuk membuat Indonesia memiliki peluang bagus, kecuali menjadi si Sakit dari Asia Tenggara nantinya.

Ini terutama karena potensi-potensi konflik sosial yang serius tetap ada. Cuma beberapa bulan lalu konflik etnis meledak di Kalimantan Barat, Tasikmalaya, Rengasdengklok, dan Ujung Pandang, yang menyebabkan ratusan orang mati dan sejumlah bangunan musnah. Di samping itu, yang memprihatinkan adalah semakin buruknya hubungan kaum muslim dan Kristen, yang paling buruk dalam sejarah Indonesia modern.

Sementara itu, persaingan internasional dalam ekonomi akan semakin keras pada abad ke-21. Cina akan menjadi ancaman kuat untuk menarik investasi asing, begitu juga Malaysia, Filipina, dan Thailand. Negara-negara tersebut memiliki elite politik yang telah terlatih dan teruji dalam bernegosiasi, baik terhadap pendukung maupun lawan politiknya. Jadi, mereka adalah jenis pemimpin yang sebenarnya, bukan hanya bawahan yang diangkat oleh atasannya. Jadi, mereka sangat berbeda dibandingkan orang semacam Habibie, Harmoko, Hartono, dan sejenisnya.

Meskipun gambaran yang saya paparkan terlalu suram, saya ingin mengatakan bahwa tidak semua hal lenyap. Beberapa tahun lalu, dalam sebuah wawancara untuk *Tempo*, Lee Kuan Yew me-

ngatakan kepada saya bahwa persoalan yang menimpa suatu partai yang berkuasa begitu lama biasanya adalah cuma menarik orang-orang muda yang ingin mencapai tangga karier dengan cepat. Orang yang memiliki bakat kepemimpinan dan berkepribadian kuat memilih untuk berada di luar sistem.

Dalam pengalaman saya bekerja bersama orang-orang muda, saya bertemu dengan banyak orang yang saya kira cocok dengan yang dikatakan Lee Kuan Yew. Mereka memilih bekerja di luar, bahkan melawan sistem. Mereka percaya bahwa itulah cara untuk terhindar dari kesalahan-kesalahan selama bertahun-tahun dari korupsi yang tanpa kendali. Dan mereka tak mau cuma diam. Salah satu slogan yang sering dikutip adalah: ”Jangan cuma mengutuk kegelapan, mari nyalakan lilin”.

Mereka tahu bahwa pekerjaan menyalakan lilin itu akan makan waktu lama untuk memberi dampak nyata. Mereka ingin menciptakan gerakan politik yang sesungguhnya dan mereka siap untuk menanggung segala risikonya. Mereka belajar untuk membangun jaringan dan menciptakan basis yang luas untuk cita-cita mereka. Mereka tahu bahwa ada banyak hal yang bisa dipelajari dari gerakan prodemokrasi di tempat lain, dan dari kesalahan mereka sendiri di masa lalu, bahwa mereka sebagai sebuah kelompok rawan terhadap perselisihan.

Maka mereka mendidik dirinya sendiri dalam keterampilan negosiasi, mencoba menjangkau rakyat dari latar belakang dan kepercayaan yang berbeda-beda. Untunglah, yang terbaik dari mereka tidak menyukai prasangka agama dan rasial. Hidup sangat dekat dengan kaum miskin—sebagian besar mereka adalah anak-anak cemerlang yang datang dari kelas bawah—mereka memilih lokasi aktivitasnya di kawasan kumuh. Mereka tahu dari pengalaman langsung bahwa kebutuhan akan hak asasi manusia yang mendasar dan keadilan sosial tidaklah dicangkok dari buku-buku teks Barat, itu muncul dari sejarah pertentangan ma-

syarakat.

Tentu saja, setiap orang tahu bahwa perjalanan masih sangat jauh sebelum mereka akhirnya dapat sukses. Tentu, mereka mungkin gagal. Namun mereka telah membangkitkan harapan.

Seperti Anda lihat, saya bicara tentang harapan sebagai sesuatu yang berbeda dengan metafora klasik ”cahaya di ujung terowongan”. Sebagaimana Lu Xun, penulis Cina, menyatakan, ”Harapan adalah seperti jalan di daerah pedalaman, pada awalnya tidak ada jalan setapak semacam itu, namun sesudah banyak orang berjalan di atasnya, jalan itu tercipta.”

Suara Independen, No. 1/IV, Januari 1998

SURAT UNTUK EDI SEDYAWATI

DARI semua pejabat tinggi pemerintah, Andalah yang pasti lebih tahu proses apa yang dilalui bila seorang sutradara atau koreografer ingin mementaskan sebuah karya. Anda pernah melihatnya dari dekat. Bahkan, Anda masih terlibat sedikit, dalam koreografi *Kunthi Pinilih* karya Elly Luthan, pekan lalu, di Gedung Kesenian Jakarta. Setidaknya, Anda akan ingat proses yang gila itu: sutradara dan teman-teman sekerjanya akan bermula dengan tangan hampa, dan akan dengan tangan hampa pula, secara harfiah.

Menemukan ide. Merancang. Mendapatkan atau menulis teks atau membuat sketsa gerak. Mencari aktor atau penari yang bagus dan tepat (sangat sedikit). Mencari tempat latihan. Mencari dana. Latihan. Latihan terus. Datang ke sanggar. Berkeringat, berdiskusi, menghafal, merenungkan, dan membuat sejuta kesalahan. Lupa makan. Lupa mandi. Lupa keluarga. Konflik dengan teman. Mengurus aktor atau penari atau pemusik yang capek, yang *ngambek*, yang lapar, yang sakit, yang dimarahi istri atau suaminya, atau yang kemudian ternyata bebal.

Sebuah proses yang meletihkan, Anda pasti tahu. Dan, Anda tahu pula bahwa, setelah berhari-hari latihan, si sutradara atau koreografer, aktor, penari, dan semuanya—juga pemimpin produksi—tidak akan menjadi lebih kaya. Malah mungkin lebih miskin. Mungkin tidak akan lebih termasyhur. Bahkan, mungkin akan diolok-olok oleh penulis kritik. Atau tidak diacuhkan. Latihan yang berminggu-minggu itu akhirnya hanya dipertunjukkan dua malam.

Bukan maksud saya mengadukan nasib para orang panggung. Tetapi, sering, duduk dan memandang dari tepi lingkaran orang-orang yang sedang latihan untuk manggung, saya berta-

nya-tanya: untuk apa semua itu. Hamlet pernah bertanya kepada dirinya sendiri, waktu menyaksikan aktor sandiwara yang disewanya sedang berpentas: apa Hekuba bagi mereka dan apa mereka bagi Hekuba? Apa ”Kunthi” bagi Elly dan penari ”Gandrung” bagi Deddy Luthan? Apa tari dan lakon untuk para seniman pentas itu dan apa arti mereka bagi tari dan lakon?

Jawabnya tidak mudah. Salah satunya pasti: karena sebuah rasa cinta; kepada tari, kepada pentas—sebuah rasa cinta yang musykil dan jarang dan sedikit sinting di hari-hari ini.

Orang ramai sibuk menjala dolar, mobil, apartemen, telepon genggam, atau memperoleh glamor dari baju dan jabatan (atau bisa dekat dengan Mbak Tutut, misalnya), tapi para aktor dan penari terus memainkan gerak, kata, cahaya, bentuk. Hidup mereka, kesenian mereka, senantiasa terancam tenggelam dalam arus jual-beli, baik jual-beli barang ataupun harga diri.

Mereka terus bertahan. Ada yang agar dapat disebut ”seniman”. Ada yang menyadari itu sebagai sebuah kelezatan tersendiri (semacam di pesantren konon orang mengenal ”lezatnya ilmu”). Ada pula yang mengambil sikap itu sebagai alternatif dari kegiatan hidup yang mulai memuakkan: hidup yang instrumental, yang bekerja agar beroleh benda-benda; hidup yang didesakkan oleh industri hiburan dan pariwisata, dan melahirkan berbaris sinetron norak dan ”tarian proyek”.

Para seniman itu (teman-teman Anda juga) bertahan, mencoba bertahan, karena menyadari bahwa arus itu akan menggerogoti apa yang tulus dan yang indah dan yang bermakna dalam kesenian. Dan, yang tulus dan indah dan bermakna itulah yang kini semakin langka. Percakapan mulai jadi banyak mengandung dusta. Argumen mulai ruwet, untuk menyembunyikan alasan yang tidak masuk akal dan tidak adil.

Agaknya, itulah yang menyebabkan, di negeri-negeri totaliter, teater dan puisi didatangi orang berduyun-duyun—betapapun

(atau justru karena) terbatasnya kemerdekaan bagi ekspresi. Di tahun 1990, saya pergi ke Warsawa. Komunisme baru saja rontok. Saya mengira bahwa kehidupan teater dan kesusastraan, terutama puisi, akan menjadi kian semarak. Ternyata tidak. Saya bertanya kepada seorang perempuan, seorang aktor yang pernah sebentar menjadi Menteri Kebudayaan, kenapa tidak banyak lagi orang datang ke pertunjukan teater dan pembacaan puisi. Jawabnya: ”Itulah paradoks yang murung. Orang tidak lagi datang ke pertunjukan teater karena sekarang surat kabar dan televisi sudah bebas berbicara yang benar.”

Di bawah rezim totaliter, di bawah sepatu kekuasaan otoriter, seni pertunjukan telah jadi sebuah arena tempat berlangsungnya dialog, debat, perbedaan, keanekaragaman—hal-hal yang mau tak mau berkaitan dengan kebebasan. Semua itu bagian yang tak terpisahkan dari pentas. Semua itu juga bagian yang tak terabaikan dari kebutuhan sosial. Tapi semua itu justru yang diberangus. Saya pekan lalu mendengarkan Mustofa Bisri, kiai dan penyair, membaca sajaknya tentang ”sebuah negeri Ya”. Di negeri Ya ada seorang gadis bernama Ya yang kawin dengan pemuda bernama Ya, dan melahirkan anak yang bernama Ya. Sang suami bekerja di perusahaan Ya, dan tiap kali dia menyapa koleganya, Ya, mereka pun menjawab ”ya-ya-ya”. Hanya suatu kali ada berita di saluran televisi Ya: seorang telah diamankan karena dia berkata ”tidak”. Dan ia bernama Tidak.

Negeri semacam itu pasti mengerikan. Tapi, bahkan di negeri Ya pun, teater dan puisi masih bisa mengandung kata tidak, jelas atau samar. Karena, di sana, ketulusan dan keindahan dituntut, dan rohani masih punya celah atau selalu punya kesempatan mencari celah. Sementara itu, dari kantor-kantor pemerintah, orang menginginkan ketertiban. Itu sebabnya kesenian menjadi tempat yang ganjil tetapi juga hidup, dan sebab itu punya momen-momen yang ”subversif”. Itu terjadi di Eropa Timur dulu dan di Cina

sekarang. Juga di Indonesia.

Anda mungkin akan berkata bahwa bilang ”tidak” bukan hal yang terlarang, asalkan ”sopan”. Tetapi, ukuran sopan itu bukan saja diseragamkan, tapi juga yang berkuasalah yang menentukan. Dan, di Indonesia sekarang bahkan berlaku semacam hukum: polisi dan tentara bisa menilai kesenian atas nama keamanan, sementara seniman, dalam karyanya, tidak boleh menilai polisi dan tentara, juga atas nama keamanan.

Anda pasti tahu bahwa di situlah ketidakadilan dan dusta berjalan-jalan. Setidaknya bila nanti, sebentar lagi, Anda tidak lagi jadi pejabat tinggi.

D&R, 3 Januari 1998

FATHOM

GADIS berumur 25 tahun itu, Fathom, punya ibu, dan ibunya bukan seorang perempuan biasa. Ia Ratna Sarumpaet. Seorang janda cerai, ia berdiri sendiri dalam hidup sehari-hari. Dan, punya pengertian tentang ”kerja” yang tersendiri.

Kerja baginya—ia seorang sutradara panggung—berarti tanpa jam yang rutin, tanpa kantor, tanpa gaji. Di Indonesia, kerja kesenian adalah sebuah kegairahan, sebuah keganjilan, sederet risiko. Tapi juga sebuah eksplorasi dalam kemerdekaan. Fathom tahu bahwa dari sudut itu saja ibunya berbeda dengan ibu teman-temannya. Ratna Sarumpaet menulis naskah, melatih aktor, menyutradarai, siang-malam, di salah satu ruang rumah mereka di daerah Kampung Melayu itu. Dan karena si ibu hidup di Indonesia ketika kekuasaan mencoba mencakar ke mana-mana, ia dengan segera terlibat dengan apa yang sering disebut sebagai ”politik”. Pentasnya semakin berseru, kalau bukan menyerukan amarah, mengutarakan ”kami dan siapa saja tidak aman lagi di posisi ini”.

Fathom, yang sehari-hari bekerja dengan tekun di perusahaan eksplorasi minyak yang terpandang, Schlumberger, mungkin kini makin tahu kenapa politik itu hari-hari ini akhirnya tak mudah diletakkan jauh-jauh di luar hidup dan dunia kerja ibunya. Beberapa kali pementasan Ratna Sarumpaet dilarang, seakan-akan sebuah teater adalah sebuah awal dari kekacauan. Tak mengherankan bila akhirnya ia menyadari bahwa ada yang tak beres dengan larangan-larangan itu. Ia semakin tahu—bukan karena sebuah teori revolusi, tapi karena pengalaman sehari-hari—apa yang menyebabkan larangan itu dilakukan dengan seenaknya dan praktis tak bisa digugat sampai gugur: ada

sistem, ada sebuah struktur, dan orang-orang yang memperkuat kekuasaan yang ditopang oleh sistem dan struktur itu. Dan tatkala ia menyadari bahwa ia harus bersama-sama orang lain untuk merombak semua itu, ia mulai melakukan apa yang mungkin bisa disebut ”keniscayaan politik”.

Ratna Sarumpaet pun ikut turun ke jalan. Ia dan grupnya, Satu Merah Panggung, tampil membela koalisi ”Mega-Bintang” selama pemilihan umum tahun lalu. Di tahun ini, ia ikut bergabung dalam Solidaritas Indonesia untuk Amien dan Mega, yang mendukung Amien Rais dan Megawati dalam posisi mereka sebagai suara oposisi. Pekan lalu itu, ia mengundang sejumlah orang untuk datang ke sebuah pertemuan yang disebutnya sebagai Kongres Indonesia. Dan ia ditangkap.

Fathom ada di sana, ia menemani ibunya. Saya juga ada di sana, sebagai salah satu tamu. Kami melihat—juga sejumlah wartawan asing—bagaimana bodoh dan angkuhnya kekuasaan yang menangkap sutradara itu.

Pertemuan itu memang tanpa izin. Tetapi ia cuma dihadiri 50 orang, termasuk para wartawan. Selama Sidang Umum MPR memang rakyat Indonesia seakan-akan diharapkan untuk tak berbuat apa-apa, seakan-akan pertemuan rutin dengan keputusan rutin itu telah jadi ritual yang mahakeramat.

Tapi mesin kekuasaan memang selalu membuat bodoh manusia. ”*Power dements*,” kata Henry Kissinger, orang yang pernah sangat dekat dengan kekuasaan. Maka, akhirnya, sang mesin tidak bisa lagi membedakan mana yang benar-benar mengancam dan mana yang hanya gangguan kecil. Apa boleh buat: bahkan nun jauh di Jayapura, sekian ribu kilometer jauhnya dari Senayan, selama sidang umum, bir pun tidak boleh dijual. Artinya, minum bir di Irian dianggap bisa mengganggu sebuah pertemuan yang terjaga rapi (hingga interupsi pun tidak bisa terjadi) di Jakarta.

”Teater” kecil Ratna Sarumpaet seharusnya dianggap sekadar

selingan yang lebih sehat daripada minum bir. Atau, bisa dianggap sebagai satu gangguan yang tak berarti. Apalagi semua terjadi di sebuah ruang terbuka di tepi Pantai Ancol, lebih seperti resepsi ketimbang sebuah rapat komplotan, dan orang datang berbaju rapi. Ratna tahu ada larangan dan ia sudah bermaksud membubarkan pertemuan. Ia berpidato, seraya memprotes, untuk mengumumkan bahwa pertemuan dibatalkan. Polisi seharusnya bisa menunggu. Tapi kepala kepolisian resor (kapolres) yang hadir di sana, dengan baju seragam, berteriak, "Tangkap Sarumpaet!" Ketika Ratna meminta surat perintah penangkapan, sesuai dengan undang-undang, kapolres itu dengan lantang mengatakan: "Saya Kapolres!" Artinya, dia bisa menangkap tanpa surat perintah.

Hukum memang sudah lama jadi petai hampa di Indonesia. Tetapi saya tidak menyangka apa yang terjadi pada Fathom. Ia melihat bagaimana ibunya yang menolak dengan keras untuk ditangkap tanpa surat penahanan itu didatangi 20 anggota brigade mobil. Mereka mengokang bedil M-21 dan mereka paksa Ratna masuk ke Toyota Kijangnya sendiri. Teman-teman Ratna ikut menemaninya. Fathom—ia gadis yang perasa dan tenang—juga ikut masuk ke mobil itu. Sampai malam, mereka di kantor polisi. Fathom masih sempat bicara dengan saya lewat telepon genggamnya. Saya terkejut bahwa ia harus menandatangani surat penahanan. Ia malam itu masih menolak: ia datang bukan karena ditangkap, ia datang untuk menemani ibunya. Fathomlah salah satu tiang tempat Ratna tegak. Tapi polisi menahannya, menjadikannya tersangka—dan bukan saja hukum tapi terutama keadilan dilemparkan ke dalam kakus.

Bagaimana kita tidak harus berbicara tentang perubahan? Bagaimana kita tidak harus memilih jalan politik untuk perubahan? Keniscayaan politik adalah keniscayaan yang sedih dan mencemaskan dan pekerjaan politik sering membosankan. Ia harus menentukan lawan dan ia harus mengulang-ulang. Ia bukan teater.

Tetapi apa daya? Ketika soal yang sangat dasar dilanggar dengan begitu gampang, ketika yang berkuasa (yang punya segala hal) memaksa kita untuk melihat hubungan cinta seorang anak kepada ibu sebagai komplotan, soal yang sering membosankan itu harus terus dilakukan. Kita akan tak berhenti terpanggil. Bukan cuma untuk Fathom.

D&R, 21 Maret 1998

MENGAPA "MARAK"? (CATATAN SEORANG PESERTA)

EMPAT mahasiswa gugur di kampus Trisakti, seorang pemuda terbunuh di Yogya, dua orang ABRI tewas, dan hampir 500 orang mati hangus di gedung pertokoan yang dibakar, beratus-ratus pengusaha kehilangan toko, beribu manusia ludes sumber nafkahnya. Seandainya Pak Harto sudi turun, semua itu tak perlu terjadi....

Tapi, itulah soalnya. Yang menuntut berjuta-juta, tetapi semuanya adalah politik tanpa bentuk. Oposisi Indonesia tak punya "*form*", tak punya kesatuan. Tak punya cukup efektivitas dan akhirnya sebuah kemarahan besar.

Seorang wartawan Prancis bertanya, "Kenapa kaum oposisi Indonesia tak bersatu?" Saya terdiam sebentar. Kemudian sebentar lagi. Dan sebentar lagi.

Ya, inilah negeri ketika orang-orang yang tak punya senjata tapi punya iktikad baik untuk reformasi politik dituntut keadaan untuk mempersatukan diri. Tetapi ini juga negeri yang punya riwayat pecahnya pelbagai organisasi—dari persatuan advokat sampai persatuan karate, dari paguyuban gereja sampai perkumpulan *wai-tan-kung*.

Mungkinkah itu sebabnya dulu kolonialisme bisa membungkam setiap perlawanan yang panjangnya 350 tahun itu, karena yang dihadapi adalah oposisi yang terserak-serak?

Saya bukan seorang "orientalis", yang menganggap bahwa bangsa ini punya sifat yang tunggal yang tak lapuk oleh hujan, tak lekang oleh panas. Saya tak yakin ada sifat-sifat inheren dari penduduk dari Sabang sampai Merauke ini yang membuat tiap aliansi politik jadi gagal.

Teori saya tentang kenapa kaum oposisi Indonesia tak bersatu

lebih-kurang begini: elite politik masih sangat kecil jumlahnya. Kebanyakan mereka saling kenal, seperti para anggota sebuah klub pengumpul prangko. Dalam keadaan begitu, pribadi jadi lebih menonjol ketimbang gagasan. Tabiat elite politik Indonesia dalam konflik-konflik mereka sejak 30 tahun terakhir ini bukan karena soal pikiran atau program. Yang dipersoalkan selalu: siapa yang mengatakan, bukan bagaimana argumentasinya. Singkatnya, politik di Indonesia mirip sistem pemasaran Hollywood: fokusnya pada si bintang film, bukan si cerita.

Politik ala Hollywood itu memang ada di mana-mana, tetapi di Indonesia *trend* ini jadi hangat karena umumnya seorang tokoh memasuki lapisan atas politik (sebagai pemimpin partai atau LSM atau "cendekiawan") tanpa proses kampanye dan negosiasi dari bawah. Kebanyakan anggota elite politik ini tak terbiasa merendahkan diri meminta dukungan dan belajar luwes dalam bernegosiasi. Mereka cenderung menganggap bahwa dukungan itu hak kelahiran mereka, baik lantaran soal keturunan maupun sifat-sifat pribadi mereka. Dan "promosi" mereka dibantu media massa, bukan persaingan di kancah massa. Tak mengherankan bahwa amat banyak ego yang menggelembung besar di sini. Seperti di Hollywood.

Sementara itu, situasi politik yang represif mengharuskan pelbagai hal berlangsung tertutup atau setengah tertutup. Tak mengherankan bila di lingkaran kecil elite politik Indonesia, banyak perilaku yang mungkin bisa disebut sebagai "intel-mania". Yakni mudahnya orang percaya kepada info, termasuk yang tak masuk akal, seakan-akan seluruh Indonesia sudah menjadi dunia para intel. Penyakit percaya kepada teori konspirasi sangat dahsyat berjangkit. Saya pernah menyebutnya sebagai "takhayul politik". Yang berkecamuk adalah "*su'udhonisme*" atau paham bahwa yang penting adalah bersangka buruk kepada orang lain: si Anu itu orang BIA, atau fundamentalis, atau Masyumi, atau PSI, atau

PKI, atau agen Benny Moerdani, atau orangnya Prabowo, atau....

Pendeknya: sulit buat membangun saling percaya. Lebih sulit lagi untuk bergabung dalam satu aliansi. Tetapi situasi begitu gawat, dan sejumlah besar orang mati, mahasiswa sudah cukup lama menuntut, dan waktu tak cukup.... Kita harus mencoba memberi semacam bentuk kepada perlawanan untuk reformasi politik itu. Semacam bentuk berarti semacam kesatuan. Saya ingin ikut mencoba.

***

MUNGKIN itu sebabnya saya ikut dalam Majelis Amanat Rakyat (Marak). Semula sebenarnya adalah sebuah ide sederhana untuk berkumpul dan membentuk satu komite pemantau reformasi. Tetapi perubahan terjadi dengan amat cepat.

Semula, rencana pertemuan adalah Senin, 18 Mei. Tetapi pembantaian di kampus Trisakti itu mendesakkan sesuatu yang segera. Semua tahu bahwa sebuah gelombang protes dan amarah akan terjadi di mana-mana, dan dalam suasana ketika perlawanan berlangsung tanpa organisasi dan tanpa bendera bersama, yang akan bercabul adalah anarki. Sebab itulah waktu pertemuan dipercepat menjadi 14 Mei, sore. Tempatnya di galeri Cemara yang artistik dan elegan itu, tempat Dr Toety Heraty.

Waktu itu, Jakarta sudah dimakan api dan kemarahan. Jalan diblokir atau dipenuhi massa atau terhambat oleh mobil atau benda lain yang dibakar. Maka, saya berangkat dari Teater Utan Kayu ke Galeri Cemara dengan membonceng sepeda motor tua milik Eko Endarmoko, kawan dari majalah kebudayaan *Kalam*, mencari lorong-lorong pintas. Sepanjang jalan kami melihat kelimun manusia yang membakar dan menjarah.

Tapi kami sampai dengan selamat. Juga kemudian orang-orang lain, termasuk Emil Salim, Albert Hasibuan, dan Romo Mudji Sutrisno. Baru kemudian muncul Amien Rais, yang rupanya berhasil menembus kerumunan orang dari Bandara Soekar-

no-Hatta. Prof Sumitro Djojohadikusumo dan Frans Seda menelepon saya, mengatakan bahwa mereka tak jadi datang dalam suasana kota yang rusuh itu. Nurcholish Madjid sudah sejak awal mengatakan dia ada acara lain, kebetulan. Dari kantor Megawati dan Kwik Kian Gie yang sudah dikirimi undangan tak ada jawaban. Amien Rais kemudian mencoba mengontak Megawati dengan telepon, beberapa kali, tapi tak berhasil. Ia juga bermaksud menemui Gus Dur keesokan harinya, sebab Gus Dur tidak datang.

Dalam pembicaraan, ternyata gagasan untuk membentuk majelis lebih diterima ketimbang gagasan saya untuk membentuk komite. Saya tak berkeberatan. Seperti dikatakan Dr Rizal Ramli malam itu, sebagai demokrat kita masing-masing harus tunduk kepada kehendak orang yang lebih banyak—apalagi ide majelis itu sendiri tak jelek. Apalagi semua yang hadir merasa ada sesuatu yang urgen dan belum pernah saya menyaksikan orang-orang dari pelbagai latar belakang itu bisa bersepakat dengan cepat.

Bahwa kemudian ada di antara yang dicantumkan namanya dalam daftar keanggotaan majelis yang mengundurkan diri—misalnya Karlina Leksono, Hendardi, dan K.H. Mustofa Bisri—saya anggap tak mengapa. Mereka memang tak hadir, meskipun semula di antara yang hadir ada dugaan kuat bahwa mereka menyetujui langkah kami malam itu. Dan karena tak hadir, mereka tak bisa ikut dalam proses rembukan. Maka, hasil proses itu mungkin tak persis seperti yang mereka kehendaki.

Saya percaya bahwa seandainya mereka hadir dalam proses rembukan, mungkin mereka akan setuju atau mungkin hasilnya akan jadi berbeda. Dalam proses perundingan kita harus mempertimbangan argumen dan kepentingan orang lain. Kita tak bisa mendapatkan 100% yang kita kehendaki. Dan, dalam sebuah usaha bersama yang terbuka dan tak eksklusif, kita memang akan bertemu dengan orang yang belum tentu cocok dengan kita.

Setiap orang bisa menuduh orang yang lain tak sesuci dirinya—tapi Marak atau apa pun dalam perjuangan politik tak mungkin jadi lembaga para santo. Saya berpegang kepada nasihat Bang Ali, orang yang saya hormati itu, bahwa dalam politik kita berusaha mencari kawan.

Filosof Toety Heraty, salah satu pengundang dan tuan rumah dari pertemuan itu, mengatakan dengan tepat, "Ini pelajaran demokrasi."

Bagi saya, *chaos* dan kekerasan, kesewenang-wenangan dan keangkuhan kekuasaan, yang sedang kita saksikan kini, ketika Tanah Air sedang diruntuhkan oleh krisis, mengharuskan saya mau belajar kembali bagaimana demokrasi harus dilakukan. Saya bersyukur dapat berkenalan lebih baik dengan Amien Rais, Emil Salim, dan Toety Heraty, dan juga tokoh-tokoh lain, yang dengan sabar mengelola rembukan itu, dengan hasil yang mungkin tak sempurna. Bagaimana mungkin sempurna? Ketika api menjilat rumah, yang kita lakukan bukanlah merakit alat pemadam kebakaran yang paling dahsyat, tapi yang paling mungkin.

D&R, 23Mei 1998

DESAS-DESUS

DESAS-DESUS dapat berarti teror. Desas-desus juga bisa jadi akibat rasa takut yang panjang. Ia bisa membuat orang waspada. Tetapi ia juga bisa jadi hanya sesuatu yang lahir karena rasa asyik dengan suasana tegang di masyarakat.

Dulu ia disebut juga sebagai ”kabar angin”, karena tak jelas sumbernya dan disampaikan dari mulut ke mulut. Kini penyebaran itu mengikuti perkembangan teknologi: dari satu pesan Internet ke pesan Internet lain. *Cyber-rumour* ini memang gejala masa informasi sekarang, ketika produksi informasi jadi mudah dan kilat, demikian juga penyebarannya. Sudah banyak yang berbicara tentang bahaya banjir bandang informasi, dan saya hanya akan menambahkan sedikit. Problem dari *cyber-rumour* itu bukan saja dalam hal jumlah, tetapi karena pesan-pesan Internet itu hampir tanpa memerlukan tuntutan untuk mempertanggungjawabkan kebenarannya. Bahkan dapat dikatakan bahwa di zaman Internet ini, desas-desus menemukan sarananya yang paling tepat. Malah lebih efektif.

Karena ia datang melewati satu sarana teknologi yang canggih, ada kesan bahwa apa yang muncul dalam *e-mail* Anda adalah sesuatu yang ”benar”, atau punya makna yang lebih serius ketimbang sekadar iseng. Barangkali sebab ada praduga bahwa yang mengirimkannya (lewat komputer, modem, dan kaitan-kaitannya yang rumit) adalah orang yang terpelajar, dan itu berarti orang yang punya informasi yang cukup.

Tetapi pada umumnya kabar angin diterima sebagai ”benar” karena ia cocok dengan prasangka kita. Atau karena mengasyikkan kita. Atau karena meneguhkan rasa takut kita. Sangat sedikit usaha untuk mengecek, apakah kabar yang disampaikan itu

benar atau tidak. Bahkan jarang dianalisis, masuk akal atau tidak. Dalam keadaan tegang, misalnya menjelang atau sesudah kerusuhan, atau dalam suasana perang, kabar angin dapat dikatakan merupakan bagian yang tak terelakkan dari kehidupan. Para ahli psikologi Amerika (saya kutip dari sebuah buku klasik Gordon Allport, *Prejudice*) bahkan pernah mencatat bahwa dalam suatu kerusuhan rasial di Detroit di awal tahun 1940-an, terbetik cerita yang ternyata sepenuhnya hasil halusinasi. Dalam kasus ini disebut bahwa seorang perempuan menelepon polisi mengatakan bahwa dengan ”mata kepala sendiri” ia melihat seorang kulit putih dikeroyok mati oleh sejumlah orang hitam. Ketika polisi datang ke tempat itu, yang mereka temukan adalah anak-anak perempuan sedang bermain-main dan tidak ada bekas-bekas kekerasan apa pun. Sementara itu, orang lain yang *excited* (atau asyik, atau takut) dengan ketegangan sosial yang ada, dengan serta-merta meneruskan halusinasi tersebut.

Klinik desas-desus

Apa yang harus dilakukan untuk menangkal desas-desus? Tidak banyak. Dan karena ia berkaitan dengan sesuatu yang tanpa sumber, sesuatu yang tak jarang menyangkut juga emosi para penyebar dan penerima, mungkin tidak ada cara efektif untuk menangkalnya. Tetapi ada juga usaha yang layak dicoba. Di Amerika di masa Perang Dunia II dulu, surat-surat kabar membentuk ”klinik desas-desus”. Dengan cara ini, media yang bersangkutan menampung pelbagai kabar angin. Di balik meja redaksi ada tim yang mengadakan pengecekan serta kemudian menyiarkan hasilnya. Di Indonesia hal ini belum dilakukan—mungkin karena pers Indonesia belum mendapat ide itu, atau bersikap bahwa desas-desus memang tidak perlu dilayani. Tentu saja yang paling cocok untuk melakukan hal itu adalah sebuah koran harian, terutama yang punya kredibilitas yang tinggi, kare-

na desas-desus berkecamuk dengan kecepatan yang besar dan menghilang dengan tangkas pula. Saya tidak tahu apakah efektivitasnya akan sama bila dilakukan oleh radio. Pada umumnya, orang lebih berpegang kepada yang tercetak: informasi itu bisa disimpan dan diulang untuk diverifikasi.

Ada juga cara lain. Para pemilik komputer dengan Internet—disertai relawan yang cukup untuk bekerja—dapat menjalankan klinik yang sama, bila koran tidak memadai. Mereka bisa membentuk satu jaringan pengirim dan penerima pesan. Atau, kalau tidak, kelompok-kelompok masyarakat dengan jaringan informasi itu membangun suatu basis data. Di dalamnya dicatat isi rumor dan juga tanggal serta waktu ketika ia pertama kali kita dengar. Kemudian, kita menganalisisnya: dengan membandingkan isi, subyek, dan obyek kabar angin itu, dari siapa datangnya dan apakah yang mengabarkan itu memperolehnya dari tangan sendiri. Juga baik untuk melihat persamaan atau perbedaannya dengan "info" yang lain, dapat ditilik apakah ada pola yang berulang atau tidak. Kabar angin yang punya pola yang sama di waktu yang lain dan tempat yang lain sangat besar kemungkinannya tidak berbukti.

Lebih canggih sedikit adalah menganalisis apa yang kira-kira diarah dengan kabar angin itu—"diarah" dengan sengaja atau tidak. Apakah kabar angin itu punya tendensi, sadar atau tidak, untuk memperkuat prasangka kita terhadap kelompok lain (misalnya prasangka orang "pribumi" terhadap "Cina", dan "Cina" terhadap "muslim")? Ataukah kabar angin itu untuk meneror, sehingga membuat ketakutan, gelisah, tidak berdaya? Atau datang dari orang sakit jiwa dan iseng? Atau yang lain? Hasil analisis itu tentu saja bersifat hipotetis, dan akan sangat baik bila disiarkan seraya mengundang tanggapan. Diskusi tentang ini juga punya fungsi terapi: mengangkat rasa takut dalam sorotan.

Bukan sesuatu yang baru untuk dikatakan di sini bahwa de-

sas-desus selama ini adalah gejala ketidakpercayaan yang tinggi kepada informasi resmi. Sindrom ini merupakan kelanjutan dari suatu masa—yang belum lama berselang—ketika kita hidup dengan arus informasi yang dikendalikan ketat oleh kekuasaan militer dan pemerintah. Di bawah Presiden Soeharto selama 32 tahun, akhirnya desas-desus jadi komoditas yang diperlukan: semacam cerita alternatif ketika ada asumsi umum bahwa surat kabar dan media elektronik tak boleh memberitakan fakta yang sebenarnya. Maka yang penting bagi informasi yang tak terbuka itu bukanlah akurasinya, bukan pula benar atau tidaknya, melainkan sifat perlawanannya: jika siaran di televisi itu bohong, cerita alternatif ini pasti tidak.

Keadaan ini bertambah-tambah karena pemerintah—dengan cara militer—juga gemar menggunakan ”perang urat saraf’. Tak jarang disebarluaskan skenario yang palsu untuk membuat stigma atau memperkuat cap buruk, atau menemukan kambing hitam. Ketika Peristiwa 15 Januari 1974 (”Malari”) meledak, orang-orang ”Operasi Khusus” Letjen Ali Moertopo menyiarkan—antara lain melalui buku yang ditulis oleh Marzuki Arifin dan diterbitkan dengan bentuk rapi—bahwa dalangnya adalah Partai Sosialis Indonesia dan Masyumi. Sejumlah orang yang dianggap berhubungan dengan kedua partai yang sudah dilarang oleh rezim Orde Lama itu pun ditangkap lagi oleh rezim Orde Baru. Tanpa kesalahan.

Yang lebih sering adalah kisah tentang ”bahaya laten PKI”, meskipun secara empiris tidak pernah jelas bagaimana itu bentuknya ketika paham komunisme sudah runtuh, orang-orang PKI sudah tua, dan bahkan para anggotanya yang hidup di pengasingan sudah terpecah-pecah. Ketika pemerintah dan beberapa media massa mengaitkan Partai Rakyat Demokratik (PRD) dengan komunisme, Letjen Syarwan Hamid, waktu itu Kepala Staf Sosial Politik ABRI, bahkan memfitnah ayah Budiman Sudjat-

miko, Ketua PRD, sebagai ”bekas PKI”, meskipun kemudian terbukti bahwa keluarga ini adalah keluarga muslim yang taat. Di samping tuduhan ”bahaya laten ekstrem kiri”, ada tuduhan bahaya ”Negara Islam”, yang dengan serta-merta dihadapi dengan senjata atau bentuk kekerasan lain, tanpa perlu ditelaah lebih jauh apakah ini hanya satu ide di sekelompok kecil yang tidak berdaya, atau sebuah gerakan gerilya yang berarti.

Takhayul politik

Saya sering mengatakan bahwa dalam keadaan itu berkecamuk dengan mudah ”takhayul politik”: sejenis cerita hantu modern yang digemari di kalangan elite politik Indonesia. Dulu, misalnya, Gus Dur pernah berbicara tentang adanya siasat ”Naga Hijau” dalam kerusuhan sosial di Tasikmalaya—meskipun kemudian tak diketahui bagaimana membuktikannya. Pengecekan di lapangan menunjukkan bahwa peristiwa itu bisa lebih dijelaskan dengan analisis sosial (pertentangan kelas, represi terhadap orang kecil oleh birokrasi, dan seterusnya), dan tak perlu ada tuduhan ”dalang”, sehingga Agustiana dipenjarakan sampai sekarang secara sewenang-wenang. Kita juga pernah mendengar cerita tentang ”langkah-langkah politik Benny Moerdani”, dan kini kita dengar ”rekayasa Prabowo” di mana-mana—seakan-akan segala hal hanya punya satu sumber. Ketika krisis moneter memukul kita, kita pun dengan senang menerima ”teori” bahwa semua ini hasil rekayasa ”Amerika”, atau ”CIA”, atau ”orang Cina”, dan tidak melihat fenomena baru dalam perekonomian global: pasar finansial yang tak bisa dikendalikan pemerintah mana pun, sebuah pasar yang punya volume perdagangan yang dahsyat dan cepat, tanpa bersumber pada satu atau dua pusat.

Takhayul politik adalah cara termudah untuk melarikan diri dari kompleksitas persoalan. Sayangnya, mengasyikkan, menegangkan, membesar-besarkan, dan memperkuat ketakutan ki-

ta—itulah peran desas-desus seperti halnya peran cerita horor karya Stephen King. Kita kini rentan terhadap itu karena trauma penjarahan dan pemerkosaan, karena rasa tak pasti dan sikap tak percaya. Tapi, lebih lagi: kita umumnya gampang termakan karena kita hidup bertahun-tahun tak terlatih untuk menganalisis dan berpikir empiris. Dan berkibarlah sumber pengetahuan kita lewat dogma, desas-desus, dukun.

D&R, 22 Agustus 1998

RAINE

BEBERAPA menit sebelum ia diperkosa, ia mendengar nyanyi burung yang tak dikenalnya. Seekor burung. Di pohon ceri di luar jendela dapurnya. Sebuah tanda, sebuah tengara, tentang malapetaka? Ia tak berpikir demikian saat itu. Baru kemudian, setelah kejahatan itu terjadi, ia ingat: ada yang percaya bahwa seekor burung selalu muncul ketika ada orang yang mati. Seekor burung untuk membawa terbang roh yang lepas.

Tapi ia tidak mati. Ia cuma membisu, lama. Baru setelah sembilan tahun, di tahun 1994, Nancy Venable Raine menuliskan pengalamannya sebagai seorang perempuan yang diperkosa di *The New York Review Magazine*. Di tahun ini bukunya, *After Silence: Rape and My Journey Back*, terbit—dan itu berarti hampir 13 tahun setelah ia digagahi oleh seseorang yang tak akan pernah dikenalnya.

Kenapa kebisuan yang lama itu?

Hari itu musim gugur 1985. Umurnya 39 tahun. Raine baru pindah kembali ke Boston, setelah 12 bulan bekerja di Maine. Apartemennya baru, di sebuah kawasan yang tak asing. Pagi itu ia sibuk berbenah, dan kadang-kadang memandang ke luar jendela. Musim gugur di daerah New England menghadirkan warna daun yang menakjubkan (konon orang Indian percaya bahwa surga adalah musim gugur), dan ia mendengar nyanyi burung. Kelak ia akan berkata, suara itu seakan-akan ”sebuah isyarat tentang yang jahat, pengantar ke musim di dunia gelap”. *A harbinger of evil, the prelude to a season in the underworld*.

Beberapa saat kemudian seorang lelaki menyerangnya dari belakang. Seperti entakan badai. Ia tak bisa bernapas. Jari bajingan itu mengeruk matanya. Sakit, gelap. Ia merasa tubuhnya diseret

dan kemudian diempaskan di ranjang. Matanya ditutup dan tangannya diikat dan ia ditelanjangi. ”Pada detik itu,” tulis Raine kemudian, ”waktu menghilang ke dalam masa kini yang sambung-menyambung.”

Laki-laki itu memerkosa korbannya selama tiga jam. Selama tiga jam itu pula ia mengancam akan menyobek tubuh Raine dengan pisau, atau mengimpit napasnya dengan bantal. Dan memukul kepalanya.

Raine tahu, betapa bedanya pemerkosaan dengan kekerasan lain. Pemerkosaan membangkitkan rasa muak pada diri sendiri, rasa muak yang membisukan sakit. Untuk beberapa lama Raine sendiri tak sanggup membicarakan apa yang menimpa dirinya bahkan kepada keponakan atau anak perempuan pungutnya. Rasa malu adalah sebuah perasaan yang membuat gagu. Raine merasa bahwa seorang korban yang lebih baik mati ketimbang diperkosa akan mengidap rasa bersalah: ”Secara instingtif aku memutuskan untuk ’hidup’—tidak seperti para santa... yang lebih baik memilih mati ketimbang hilangnya ’kesucian’. Aku telah bersepakat dengan sang iblis.”

Tidak, Raine. Tak setiap orang bisa begitu suci. Tak selamanya hidup bisa kita kelola dengan satu dua asas.

Tapi bisakah kita hapuskan apa yang lebih berarti dalam diri Raine, yakni sikap rendah hati seorang korban? Justru di masa ketika ”sang korban” mendapatkan auranya sendiri?

Mungkin inilah paradoks zaman ini: banyak kebengisan terjadi, tapi begitu penting korban akhirnya dalam percakapan politik kita. Dahulu, korban hampir dianggap sebagai keniscayaan iman, atau suatu investasi dalam ”sejarah”, dan kita tak perlu mengingatnya.

Seorang kawan saya mengutip cerita dari Perjanjian Lama: kisah Yosua, ”Panglima Balatentara Tuhan” dalam sejarah Bani Israel. Syahdan, Yosua datang menaklukkan negeri Ai. Ia hampir

kalah. Dalam sembahyangnya yang bimbang ia pun mendapatkan firman Tuhan: ia harus menghukum warganya yang mencuri barang jarahan dari perang sebelumnya. Seseorang bernama Akhan bin Zerah akhirnya mengakui bahwa ia memang melakukan itu. Maka ia pun diangkut, juga barang curiannya, anak-anaknya, lembunya, keledainya, dan segala kepunyaannya, ke lembah Akhor. Di sanalah keluarga itu dirajam. Lalu api pun dinyalakan. Semua punah, hangus, dan di atas arang dan puing itu didirikanlah satu timbunan batu besar. Murka Tuhan surut, dan esok harinya Yosua menang. Tak ada yang bertanya begitu perlukah Bin Zerah dihabisi.

Kini justru nasib Bin Zerah itulah yang akan dipersoalkan. Bukan saja kian tak mudah menentukan siapa yang dibela Tuhan dan siapa yang tidak. Kita juga kian sadar sejarah harus juga dilihat, dan dinilai, oleh para korbannya. Kini para sejarawan pun mulai menuliskan yang tertindas, mereka yang dilumpuhkan, dunia *subaltern*: sang korban.

Bahkan sang korban mendapatkan status begitu rupa hingga menjadi ”korban” seakan secara langsung beroleh tanda kesucian. ”Ah, sucinya menjadi pihak yang senantiasa dilukai,” tulis Maya Angelou. ”Mereka, yang dalam sejarah tertekan, tak hanya mendapatkan kekudusan tapi juga keamanan dalam posisi menjadi korban.”

Angelou memang mencemooh, ketika jadi ”korban” seakan-akan sebuah kesempatan baik. Mungkin karena ia seorang perempuan hitam yang terbiasa melihat kaumnya, yang tertindas, bukannya bangun tapi justru memanfaatkan ”ketertindasan” itu untuk melepaskan diri dari kesalahan diri dan menuding orang lain sebagai setan. Bahkan ”sang korban”, dengan auranya yang suci, bisa membuat orang datang membelanya, dan para pembela itu jadi seakan-akan ikut suci, bebas dari kemungkinan untuk bersalah dan tak adil. Dan angkuh. Tapi Raine—dan sebab itu ia

penting—merunduk. Tidak, ia tak berdosa.

Burung di pohon ceri itu tak datang untuk menjemput roh ataupun kesucian. Ia sebuah warta sederhana: bahwa hidup tetap berharga, juga bagi yang lemah, yang tak suci, seperti nyanyi yang sejenak, di sebuah hari musim gugur.

Tempo, 12 Oktober 1998

POLITIK (2)

PADA tahun 1921, Semaoen menulis sebuah novel, *Hikajat Kadiroen*, dan inilah satu kalimat dalam pengantarnya: ”Moega-moegalah tjerita jang saja toelis dengan aer mata kesengsaraan dalam pendjara itoe bisa djadi senangnja orang banjak, jaitoe semoea pembatja dan rajat”.

Tidak diketahui apakah orang banyak senang waktu itu. Novel itu sebenarnya tidak hendak menghibur. Ia lebih berupa sebuah propaganda PKI ketimbang sebuah cerita yang mengasyikkan. Pidato, statemen, dialog-dialog yang sudah bisa diduga sebelumnya, merupakan bagian penting tubuhnya. Ditulis dengan bahasa Melayu yang kikuk, novel ini barangkali memang tak mempunyai ambisi yang lain. Kesusastraan tidak lebih dan tidak kurang, dalam tahap itu, sebuah proyek politik. Tetapi yang menarik ialah bahwa *Hikajat Kadiroen*, sebuah buku tentang seorang anak muda yang kemudian terpikat oleh komunisme, menunjukkan sesuatu yang agak aneh tentang nasib sebuah kisah.

Semaoen lebih merupakan seorang aktivis Sarekat Islam kiri ketimbang seorang sastrawan. Menjelang menulis novel itu, ia dipenjarakan selama empat bulan karena koran tempat dia bekerja, *Sinar Hindia*, memuat sebuah tulisan tokoh sosialis H.J.F.M. Sneevliet, *Kelaparan dan Pertoendjoekan Koeasa*. Novel yang menyebut diri dengan kata benda kuno (”hikayat”) itu adalah kisah tentang seorang anak muda yang hendak menjadi asisten residen, tetapi kemudian terpikat oleh ide-ide komunis, sebagai seorang ”satria”—suatu kombinasi antara yang ”baru” (ide-ide komunis) dan yang ”lama”. Ceritanya sarat dengan cita-cita untuk membebaskan diri dari adat priayi dan kolonialisme—tetapi pada akhirnya kita tidak menemukan perjuangan kelas. Tidak ada pula kritik kepada Belanda sebagai sosok kolonialisme. Seorang asisten

residen bahkan digambarkan sebagai "seorang manoesia (yang) tjinta kepada rajat Boemipoetera". Yang lebih menakjubkan bagi kita—yang tidak hidup di zaman itu—ialah pernyataan novel ini bahwa PKI lahir sebagai "kodrat Allah". Mungkin sebab itu *Hikajat Kadiroen* tidak menjadi buku yang dilarang di masa yang menakutkan revolusi itu. Ia menjadi salah satu buku di antara sederet buku lain, yang rutin, seakan-akan sosok tanpa panggung.

Barangkali sebuah kisah akhirnya memang cenderung mengembangkan dirinya sendiri. Ia lari keluar dari rencana awal sang pengarang. Ide atau ideologi, niat atau program, mungkin ibarat sebuah titah, sebuah Sabda. Tetapi titah itu pada akhirnya menemukan sebuah hidup di perjalanan, yang tikungan dan tebingnya tidak terduga-duga. Seakan-akan novel itu bisa merupakan kiasan sendiri bagi sejarah manusia dalam politik. Juga di Indonesia.

Tetapi apa sebenarnya politik? Ada yang mengatakan bahwa ini ada hubungannya dengan "perjuangan" seorang "satria". Kisah Kadiroen menunjukkan sebuah dongeng moral seperti itu ketika kolonialisme mencekik. Tapi ada juga yang bisa menunjukkan bahwa politik pada hakikatnya menyangkut soal sepele, misalnya botol bekas.

Pada suatu hari di tahun 1970, seorang penyair Amerika datang ke Indonesia dan ia memberi ceramah yang mengecewakan. Ia berbicara tentang hubungan seorang penulis dan politik, tapi yang dibacakannya adalah sebuah esai pendek tentang pengalamannya dengan botol bekas. Jangan salah paham. Sang penyair datang dari sebuah kota kecil di California. Di kota itu hanya ada 15 ribu penduduk, dan pada suatu waktu ia menjadi anggota parlemen lokal. Ia mencalonkan diri, berkampanye, dan menang karena ia punya program yang menarik tentang bagaimana mengumpulkan kembali botol bekas yang dibuang setelah orang minum-minum di taman tiap akhir pekan.

Ceramahnya sebetulnya lucu dan cerdas, segar dan setengah mencemooh diri sendiri, tetapi para pendengarnya di Indonesia bersungut-sungut dan bertanya: kok ini politik? Bukankah ”politik”, di Indonesia, hampir sama dengan pekerjaan membuat Sejarah (dengan ”S”) dan mengubah Dunia (dengan ”D”)? Dengan kata lain, sesuatu yang serius, ramai, panas—sesuatu yang dikerjakan atau tidak dikerjakan dengan konsekuensi berat?

Mungkin sebab itu pengertian Mao—yang datang dari sebuah negeri yang sama-sama gawat—agak cocok dengan konteks kita ketika ia mengatakan bahwa politik adalah perang tanpa pertumpahan darah. Meskipun tak seluruhnya benar, tentu. Darah bisa juga tumpah. Indonesia punya sejarah yang panjang tentang ”politik” sebagai sesuatu yang dapat menyebabkan orang dibuang atau dipenjarakan, diculik dan dibunuh. Dengan kata lain, ”politik” adalah drama. Dalam drama seperti itu mau tak mau ada yang terbaca sebagai pahlawan, ada yang terlihat sebagai korban, ada yang tampak pengecut dan terdengar berkhianat. Dari segi pandang ini, ”politik” menjadi sesuatu yang bertaut dengan narasi besar, skenario agung, bukan botol bekas.

Tetapi barangkali tak akan seterusnya. Suatu hari nanti, Indonesia akan masuk ke sebuah zaman ketika politik kehilangan drama, dan skenario besar apa pun akan menjadi sebuah Sabda—dari para perumus ideologi—yang tak akan mampu menciptakan perjalanan yang mutlak dan lempang. Dalam keadaan Sabda mati, proses politik mau tak mau akan menjadi rutin. Yang akan penting bukan lagi sejumlah pemberani, melainkan orang-orang yang sabar. Yang akan mengambil peran di sana bukan lagi pekik pertempuran, melainkan perundingan. Tawar-menawar akan menjadi galib dan orang akan mulai melihat kebajikan dari kompromi. Tidak ada lagi suasana yang dibentuk oleh krisis, tidak ada lagi suasana darurat sehingga tentara menjadi merasa wajib untuk masuk ke arena, dengan bedil mereka.

Memang proses itu akan jadi hambar, seperti sekadar mengurus botol bekas. Tetapi adakah ia akan kehilangan maknanya? Mungkin tidak. Bagaimanapun, inilah sebuah kesibukan yang terpaut dengan kehendak untuk memelihara kehidupan dalam suatu lingkup kebersamaan, dalam suatu ”polis”. Di situ akan selalu bisa lahir ”satria”, yang dalam *Hikajat Kadiroen* disebut—dengan kalimat yang agak membingungkan—sebagai orang yang ”melepaskan semoea keperloeannja (untuk) orang banjak”. Meskipun tanpa panggung.

Tempo, 19 Oktober 1998

OYIK

BEBERAPA hari yang lalu Satyagraha Hoerip meninggal. Saya datang ke rumahnya, malam itu, ketika seluruh keluarga berdiri dalam lagu doa yang sedih, dan teman-teman duduk-duduk di luar, berdiam atau bercakap berbisik. Tubuh itu dibaringkan: wajahnya gagah. Bukan seperti orang yang telah menderita sakit yang lama, tetapi seorang yang bisa bertahan melalui sebuah sejarah yang tak tenteram.

Di dalam ruangan, saya bertemu seorang kenalan, bekas tahanan politik. Di luar, seorang bekas menteri rezim Soeharto. Di sebelah sini, seorang sejarawan. Agak ke sebelah sana, seorang penyair. Sebuah himpunan duka cita yang jarang kombinasinya, tapi mungkin juga wajar bagi almarhum. Bagaimanapun, ia seorang penulis yang bisa jadi saksi utama pergulatan intelektual di Indonesia yang mau tak mau menyangkut banyak hal, dari cerita pendek sampai kekuasaan yang jatuh dan bangun.

Malam itu, kembali ke rumah, saya ambil di rak perpustakaan sebuah buku yang saya pinjam dari almarhum dan belum saya kembalikan juga sampai ia meninggal. Karya Czeslaw Milosz, penyair Polandia yang mengasingkan diri setelah komunisme menang: sebuah esai panjang yang terkenal dalam versi bahasa Inggrisnya, *The Captive Mind*. Di halaman pertamanya ada tanda tangannya: "*Satyagraha, Tjikini 9/7-1961*".

Satyagraha Hoerip dan tahun 1961, seorang penulis di sebuah masa ketika memilih menjadi seorang intelektual berarti menghadapi dilema yang tak mudah.

Saya coba ingat-ingat kembali masa itu. Saya lupa persis kapan saya bertemu dengan Satyagraha Hoerip, yang selalu memanggil saya "Dik Goen" dan selalu saya panggil, "Mas Oyik". Mungkin di tahun 1960. Tubuhnya yang kurus seperti lasak, kulitnya yang

hitam seperti menyimpan sesuatu yang intens. Ia pasti seorang yang tak akan bisa patuh kepada disiplin. Ia seorang yang menyukai kenikmatan hidup, tetapi juga orang yang mudah terharu dan tergerak oleh penderitaan.

Saya segera tahu ia anak priayi Jawa Timur, masih berkeluarga jauh dengan Bung Karno dan bangga akan hal itu. Tapi ia seorang pengikut Sjahrir. Ia tampak pas betul untuk menjadi ”orang PSI”, partai yang terdiri dari kaum intelektual yang lebih dekat ke alam kecendekiaan Barat, dan pada saat yang sama menyatakan diri memperjuangkan ”sosialisme kerakyatan”. Di tahun 1961 itu, PSI telah jadi partai yang dimusuhi Bung Karno dan dilarang, dan Sjahrir dipenjarakan sampai meninggal. Ini mungkin yang mendorong Mas Oyik untuk kian menyadari pilihannya yang sulit. Dan ia mencari jawab.

Mas Oyik kagum betul pada novel Ignazio Silone, *Roti dan Anggur*. Saya kira-kira mengerti kenapa. Silone seorang sosialis Italia. Novelnya bercerita tentang seorang komunis yang punya komitmen besar kepada rakyat, tapi kemudian, ketika bekerja di tengah kemiskinan, menjadi kecewa kepada Partai yang begitu doktriner. Agaknya novel ini satu bagian dari keyakinan Silone akan jalan sosialisme yang seraya mengerahkan perjuangan politik tak hendak mengorbankan kebebasan manusia. Karena dengan kebebasan, bukan saja manusia tetap berharga, tetapi tetap bisa terus mencari dan memperbaiki, ketika dunia ternyata, pada akhirnya, tak bisa sempurna.

Saya lihat kembali goresan tangan itu: ”*Satyagraha, Tjikini 9/7-1961*”.

Di tahun itu, sebuah suasana politik baru sudah muncul: suasana ”demokrasi terpimpin”. Indonesia sedang didorong untuk jadi sesuatu yang integral, yang tunggal dan yang waspada kepada apa saja yang mengganggu integralisasi itu. Ada satu doktrin yang harus diterima, ada satu pemimpin, ada satu gerak bersama.

Di masa itu segala hal yang mengesankan kekuatan dan keutuhan jadi penting. Kata ”massa” demikian menonjol dan kata ”intelektual” dicemooh. Intelektual pun jadi makhluk asing. Lebih malang lagi, ia merasa bersalah. Ada satu bagian dari buku Milosz yang menunjukkan coretan tangan Satyagraha Hoerip, dan saya kira bertautan dengan apa yang mengusik hatinya di awal tahun 1960-an itu. ”Kita telah sampai ke suatu keadaan,” tulis Milosz, ”ketika tak cukup ada sistem pemikiran bersama yang dapat menyatukan petani yang memotong gandum, mahasiswa yang menelaah logika formal, dan montir yang bekerja di sebuah pabrik mobil.”

Agama, tulis Milosz pula, telah digantikan oleh filsafat yang semakin lama semakin tak dapat dijangkau orang awam. Dan sementara para cendekiawan berbicara tentang filsafat Husserl, petani tetap bergayut kepada Gereja. Musik, seni rupa, dan puisi, semakin asing bagi orang banyak.

Dan sang intelektual? ”Untuk menjadi bagian dari massa, itulah kerinduan besar yang ’terasing’,” kata Milosz. *The Captive Mind* pun menggambarkan sejumlah inteligensia Polandia yang bergabung dengan Partai yang berkuasa: partai yang mengklaim diri sebagai mewakili proletariat (dan sebab itu selamanya benar). Pilihan ini tak seluruhnya gampang. Pada akhirnya dalam kondisi itu, dalam suasana politik yang mengharamkan perbedaan, (bukankah Partai selamanya benar?) mereka pun tumbuh dalam *ketman*, cara untuk tidak jujur berbicara, sebuah kelaziman yang sudah merasuk ke perangai seseorang dalam percakapan publik.

Dari coretan tangannya di buku lusuh itu, saya duga Mas Oyik membaca Milosz dengan bersemangat. Pernahkah ia terperangkap oleh *ketman*? Tidak agaknya. Meskipun, seperti kebanyakan kita, ia tak selamanya bebas dari dilema antara menjadi yang ”terasing” atau menjadi yang ”tidak jujur”. Tapi mungkin inilah yang menolongnya: ia seorang yang ramah kepada siapa

pun, tetapi ia tetap tak ingin berkelompok. Mungkin itulah yang saya lihat dalam parasnya di peti mati: sendiri, gagah.

Tempo, 26 Oktober 1998

ZAHRA

SIAPA yang merasa tahu, orang lain perlu bertanya, tahukah dia dirinya sendiri. Demikian pula sebaliknya. ”Yang lain” bukanlah sesuatu yang mudah. Orang memang cenderung menyederhanakannya sekarang, ketika politik identitas menjadi ingar-bingar, ketika perbedaan rasial, kelas, dan kelamin menjadi soal penting ditekankan (dengan keuntungan dan kerugiannya). Tapi bagaimana kita bisa mengatakan bahwa perjuangan atas nama perbedaan itu sama dan sebangun dengan rumitnya perbedaan itu sendiri?

Novel Tahar ben Jelloun, *l’Enfant de Sable*, mungkin perlu dibaca kembali. Ia menyediakan sebuah alegori tentang apa artinya berbeda. Tokohnya lahir sebagai bayi perempuan. Ayahnya, orang Maroko tua itu, masygul. Ia sudah punya delapan anak, tetapi tak seorang pun lelaki. Maka sang ayah mengambil keputusan yang luar biasa: ia ingin menyamarkan jenis kelamin bayi itu untuk selama-lamanya. Di dalam keluarga yang bertopang kepada sang bapak itu, keputusan sang ayah tak dipertanyakan, apalagi digugat. Dan si bayi pun dinamakan Ahmad.

Sebagai anak laki-laki, ia disunat: si ayah pura-pura memotong kulit penis kecil si bayi yang sebenarnya tidak ada dan hanya menusuk ibu jarinya sendiri agar darah keluar. Dengan itu diumumkanlah ke seluruh dunia bahwa seorang anak lelaki lahir dalam keluarga itu. Segera si bapak memasang iklan separuh halaman di sebuah koran nasional: ”Kelahirannya akan mendatangkan kesuburan bagi tanah ini dan damai dan kemakmuran ke negeri ini. Hidup Ahmad! Hidup Maroko!”

Benarkah bayi itu mendatangkan damai? Tidak untuk dirinya sendiri. Buah dada anak itu dibedong agar tak tumbuh. Ayahnya membawanya ke tempat mandi laki-laki. Ahmad sendiri akhir-

nya tak tahu persis apa sebenarnya jenis kelaminnya. Ketika pada suatu pagi ia menemukan setitik warna merah di tempat tidurnya, ia pun tercenung. ”...Darah mengotori sepraiku. Jejak sebuah fakta tentang tubuhku tergulung di kain lena putih.” Darah itu datang dari menstruasinya yang pertama, tentu, tetapi Ahmad menyebutnya sebagai ”percikan dari sebuah sunat yang terlambat”.

Meskipun demikian, ia sebenarnya tak bisa sepenuhnya pasti. Secara intuitif ia tahu, noktah darah itu juga mengindikasikan sesuatu yang lain: ”Sebuah pengingat, sebuah gerak wajah dari kenangan yang terbenam, sebuah ingatan tentang hidup yang tak aku kenal dan tak bisa aku miliki”.

Ambiguitas itu—antara tanda kelaki-lakian dan tanda keperempuanan—berlanjut. Makin lama jarak antara tubuhnya yang wanita dan identitas sosialnya sebagai pria makin tidak dapat ditutup dengan pas. Setidaknya dalam dirinya sendiri. Ahmad tak bisa berdamai terus dengan wujudnya yang dibentuk dan dikukuhkan oleh ayahnya. Ia pun meninggalkan rumah dan bergabung dengan sebuah rombongan sirkus yang berjalan dari kota ke kota. Agaknya di situlah tempatnya yang cocok, karena sirkus adalah kehidupan pengembara, tak berumah, tak menetap, gerak antara yang dibentuk dan yang alami. ”Kita nomad,” kata manajer sirkus itu, ”ada sesuatu yang mengasyikkan dalam hidup kita...Segala-galanya palsu dan itulah sebenarnya kita. Kita tak menyembunyikannya.”

Ahmad, dalam sirkus itu, menjadi aktor yang memainkan peran perempuan dan dipanggil sebagai Zahra. Pada penampilannya yang pertama ia menjadi seorang laki-laki yang berpura-pura jadi perempuan. Tapi kemudian, Ahmad atau Zahra mengembangkan cerita yang lucu, begini: ada seorang laki-laki yang berlagak jadi perempuan dan akhirnya membuka tabirnya: ia memang perempuan.

Yang terjadi di pentas sirkus dan di dalam dunia Ahmad/Zahra adalah bahwa ia kini bisa bergerak antara keperempuanan dan kepriaan, seseorang yang dipaksa menjadi ”banci” oleh seorang ayah untuk kepentingan sang ayah, tapi kemudian menjadi ”banci” sebagai pembebasan dan cemooh atas kekuasaan si bapak. Ia sendiri pernah mengatakan bahwa jalan ke dirinya sendiri makan waktu. ”Pengunduran diriku saja tak cukup, sebab itulah kuputuskan untuk membuat tubuh ini menghadapi petualangan, di perjalanan, di kota lain, di tempat lain.”

Tetapi tak dengan sendirinya ia menemukan sebuah tempat berlindung. Manajer sirkus itu, Abbas, seorang yang punya luka jiwa ketika anak-anak, melampiaskan kekerasan ke mana saja. Beberapa kali ia memerkosa Zahra. Menurut Salim, seorang pencerita dalam novel yang punya beberapa pencerita itu, Zahra akhirnya membunuh Abbas. Perempuan itu kemudian membunuh diri. Bagi Salim, yang ayahnya seorang budak dari Senegal, akhir seperti itu wajar. Dunia toh selalu terdiri dari dua kubu, yang menguasai dan yang dikuasai.

Tetapi yang menarik dalam novel Ben Jelloun ini, cerita Salem bukanlah satu-satunya. Amar punya versi yang sama sekali lain. Menurut Amar, Ahmad pergi menyendiri, menjadi semacam orang zuhud yang menelaah agama. Ia meninggal di tengah unggunan naskah Arab dan Persia kuno. Ahmad (menurut kisah Amar) menyadari kesalahan hidupnya dan berhenti jadi seorang banci. Amar memilih akhir itu karena baginya dunia hanya bisa diselamatkan oleh tradisi agama dan akar budaya.

Yang agak lebih menarik bagi saya adalah versi Fatouma. Perempuan ini mengisahkannya seakan-akan ia adalah Ahmad/ Zahra sendiri. Ia pengembara yang tak pernah berhenti. ”Aku datang dari jauh, sangat jauh. Aku telah menempuh jalan yang tak berujung...Pelbagai negeri dan abad telah melintas di depan mataku. Kakiku masih mengenang mereka”.

Tetapi pada saat yang sama perjalanan itu telah menyebabkannya merasa sendirian. Kecuali suatu saat ketika ia masuk ke sebuah desa dan melihat anak-anak yang tanpa kerja dan tanpa harapan turun ke jalan melawan polisi kolonial Prancis. Tetapi di sini pun, agaknya, ketika ia merasa punya sebuah komunitas, pada akhirnya ia pun tak bisa kita identifikasikan. Ia bergerak senantiasa sebagai sesuatu yang berbeda, dan kita mungkin tak perlu menjeratnya dalam satu cap, satu kategori. Toh kita merasakan rasa sakitnya—dan merasa berada di sisinya dalam pergulatan mengatasi rasa sakit itu.

Tempo, 2 November 1998

PARANOIA

SANTET dan tangan jahat yang tak terlihat. Paranoia yang selalu punya fantasi tentang teror. Teror yang menumbuhkan paranoia. Kisah tentang keganasan yang mungkin hanya sebuah bualan, tetapi menjadi kenyataan karena ramai dibicarakan....

Semua hal itu ada dalam pengalaman kita dari waktu ke waktu, terutama ketika dengan luka yang dalam, orang dibuat gentar dan tidak berdaya.

Mungkin di Indonesia, termasuk di Jakarta dan di Jawa Timur, itulah yang terjadi sekarang. Sebuah sejarah kekerasan telah terpendam di lapisan yang tak jauh—peristiwa pembunuhan yang meluas di tahun 1965-1966—dan jadi sedimen dalam ingatan kolektif yang tidak pernah diungkap. Potongan sejarah itu agaknya yang tertimbun di bawah sadar mereka yang hidup, jadi unggunan cerita lisan yang sambung-menyambung. Dari endapan itu, sesuatu pun tumbuh. Mungkin dongeng-dongeng tambahan yang mengerikan, mungkin rasa serba curiga yang diam-diam jadi wabah. Dan akhirnya: kekerasan baru.

Antara paranoia dan teror memang terdapat kaitan yang kuat. Paranoia, sebagai gejala kejiwaan yang gampang mencurigai apa saja, menimbulkan dua hal. Yang pertama adalah perasaan bahwa kita, justru dengan melihat diri sebagai sosok yang "terancam", menjadi sesuatu yang amat penting dan besar di tengah dunia yang centang-perenang ini. Yang kedua adalah ketakutan.

Itu sebabnya kediktatoran—terutama kediktatoran yang lahir dan tumbuh kuat melalui kekerasan—gemar bertumpu pada kedua hal itu. Ada sebuah novel Miguel Angel Asturias, *El Senor Presidente*, yang melukiskan dengan bagus ihwal seperti itu dalam sebuah paragraf tentang pohon-pohon yang punya kuping.

”Sebuah jaringan benang yang tak tampak, lebih tak tampak ketimbang kabel telegram, menghubungkan setiap lembar daun dengan sang Presiden, memungkinkannya untuk mengawasi pikiran yang tersembunyi dari para penghuni kota.”

Benarkah ada benang yang tak tampak itu? Tidak penting. Mungkin juga tidak benar. Tapi yang nyata ada ialah efeknya. ”Budaya-budaya teror,” tulis Michael Taussig dalam sebuah esai panjang tentang bagaimana orang Indian di Amerika Selatan dikolonisasi oleh para pendatang Spanyol, ”dipupuk oleh baurnya mitos dan kebisuan.” Dalam perbauran antara mitos dan kebisuan itu, yang diberi tekanan yang amat kuat adalah ”segi misterius dari yang misterius”. Caranya: dengan kabar angin. Desas-desus itu menyebar dengan dijalin halus menjadi sebuah jaringan ”realisme magis”, cerita di mana yang nyata dan yang tak masuk akal bersatu.

Dalam esai Taussig itu—*Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*—”realisme magis” itu pada mulanya adalah rimba raya. Atau lebih tepat, rimba sebagai disaksikan oleh para pendatang. Seorang penjelajah dari Columbia, Joaquin Rocha, membandingkan kengerian di hutan belantara Amerika Latin itu dengan Dewi Durga dalam mitologi Hindu: kecantikannya agung, tapi juga mengandung khianat yang membunuh. Di balik jajaran pohon raksasa, himpunan belukar buas, liang jurang yang garang, ada makhluk yang kemudian mereka sebut ”Indian”, yang diam, tetapi bisa menyerang dan membinasakan. Di samping itu, ada pula ”Indian” yang rohnya masuk ke tubuh macan yang mengendap-endap. Orang kulit putih menyebutnya *tigre mojano*.

Dari sini sudah terasa bagaimana para pendatang itu melihat dunia yang didatanginya. Sesuatu ”yang lain”, yang tak jelas apakah manusia atau bukan, mengitarinya. Sesuatu yang bisa memperdaya, sesuatu yang bisa tampak jinak tapi juga agresif, sesuatu yang kadang punya kekuatan yang ajaib—artinya tak bisa dipa-

hami, di luar segala kategori.

Tapi ke sanalah, ke hutan dan ”yang lain” itu, orang-orang Spanyol itu terus-menerus datang. Mula-mula mencari emas. Kemudian kina dan getah para. Kemudian juga atas nama Tuhan dan peradaban. Yang seterusnya diungkapkan oleh Taussig ialah bahwa dalam proses itu, cerita tentang *tigre mojano* kemudian berkembang menjadi juga cerita tentang suku-suku kanibal, dengan kebuasan yang seakan-akan sudah jadi bagian dari budaya yang primitif.

Seorang etnografer Jerman menulis (meskipun tidak jelas apakah ia menyaksikannya sendiri atau hanya mendengar cerita orang) bagaimana suku Huitoto memakan hati, rempela, jantung, dan serpih daging pada tulang manusia setelah dimasak setengah matang dan masih berdarah. Sebelum makan, mereka menenggak air perasan tembakau. Setelah makan, mereka pergi ke sungai untuk muntah. Siapa yang sudah makan daging manusia akan menjadi perwira yang gagah dan pandai, demikian mereka yakin. Dan demikian orang kulit putih melukiskannya, seakan-akan dengan penuh pengertian tentang ”keberbedaan”.

Pada saat yang sama, sebuah usaha untuk menaklukkan pun berlangsung. Pelbagai laporan kemudian ditulis bagaimana kisah kolonisasi itu seakan-akan sebuah usaha menghentikan kebuasan yang didongengkan itu. Caranya: dengan metode yang buas pula. Dalam cerita Rocha, ada seorang bernama Crisostomo Hernandez yang menaklukkan orang Huitoto yang hidup di dekat Sungai Igaraparana. Ketika mendengar bahwa sejumlah orang Huitoto di bawah kekuasaannya masih ”mempraktekkan kanibalisme”, Hernandez pun memenggal kepala mereka, perempuan, anak, termasuk bayi yang masih menetek.

Benarkah kekejaman ini? Cerita keganasan orang ”Indian”, juga keganasan orang putih terhadap mereka, agaknya sudah berada di luar persoalan ”fakta” atau ”bukan fakta” lagi. Keduanya

menjadi bagian dari teror. Keduanya menjadi seakan-akan bagian dari ”angin iblis”, *mal aires*, yang bertiup sebagai pembalasan dari para leluhur ”Indian” sebelum bangsa Spanyol dan agama Kristen datang mengalahkan mereka. Seperti santet atau begu ganjang, shamanisme atau perdukunan, pembalasan dan penyembuhan berlangsung dalam misteri: ada tangan yang tak terlihat.

Kenangan yang menyusun sepotong sejarah selalu bisa menuntut. Taussig berbicara tentang sejarah sebagai begu ganjang, *history as sorcery*, dan ia mengutip Walter Benjamin, ”Bahkan yang mati pun tidak aman dari musuh-musuh yang dikalahkannya”. Teror, teror....

Tempo, 9 November 1998

CERMIN

ADA sebuah cerita Cina tentang cermin dan manusia. Alkisah, dulu di zaman Maharaja Kuning, dunia cermin dan dunia manusia tidak terpisah seperti di zaman ini. Keduanya berbeda satu sama lain. Tak ada makhluk, warna, dan rupa yang bersamaan. Kedua kerajaan itu hidup berdampingan dengan damai. Penghuni dari masing-masing kerajaan dapat masuk dan keluar melalui batas kaca yang memisahkan mereka.

Tapi pada suatu malam makhluk dari kerajaan cermin menyerbu bumi. Kekuatan mereka sangat besar. Meski demikian, perang yang berdarah itu berakhir dengan kemenangan kerajaan manusia. Maharaja Kuning menggunakan sihir. Para penyerbu dipukul mundur, dan mereka kalah.

Musuh itu pun dipenjarakan dalam cermin. Sebagai hukuman, mereka harus menirukan—seakan-akan dalam mimpi—apa saja yang dilakukan manusia. Kekuatan mereka telah direnggutkan dari diri mereka, juga bentuk mereka. Mereka dibuat hanya sebagai pantulan yang patuh dari wujud manusia.

Namun keadaan seperti itu bukan untuk selama-lamanya. Pada suatu hari nanti, demikian yang empunya hikayat berkisah, sihir sang Maharaja akan berakhir. Makhluk cermin akan membebaskan diri. Setidaknya begitulah dituliskan oleh Jorge Luis Borges, yang memasukkan cerita ini—atau bahkan yang mungkin mengarang sendiri cerita ini—ke *Buku Makhluk-makhluk Imajiner*, yang terbit tahun 1957.

Sebuah kisah atau narasi, seperti pernah dikatakan Borges sendiri, adalah ”poros dari narasi yang tak terhitung jumlahnya”. Dongeng tentang cermin dan manusia ini pun antara lain jadi sebuah tamsil. Dan seorang pemikir post-modernis, Jean-Francois Lyotard, misalnya, menganggap dongeng itu sebagai cerita ten-

tang manusia modern yang menaklukkan dunia di luar dirinya. Manusia modern, menurut argumentasi ini, membangun dunia di luar itu seperti sang Maharaja menyihir makhluk cermin: membuatnya agar persis menuruti sosok dirinya sendiri.

Dalam tafsir ini, sang Maharaja hanya dapat mempertahankan posisinya selama ia melakukan represi terhadap makhluk-makhluk cermin itu, dan tetap menahan mereka di sisi lain itu. Eksistensi Sang Kuasa tergantung pada pemasungan itu. Sang Baginda bisa mengatakan, ”aku ada” justru karena sisi yang lain itu ia buat mencerminkan dirinya.

Rasanya memang ada satu mekanisme dalam diri manusia agar tetap menaklukkan alam—yang harus membuat hal ihwal di luar dirinya seakan membeku: sebagai obyek untuk dirumuskan, dalam sebuah konsep, atau teori, atau sasaran perencanaan. Sebab hanya dengan rumusan, konsep, dan perencanaan itulah dunia bisa aku kuasai. Dengan itu pula makhluk, atau manusia ”yang lain” di seberang sana, hanya merupakan sekadar proyeksi dari diriku, atau bagian yang mengikuti apa saja yang datang dari diriku.

Pada mulanya adalah pertahanan diri. Pada akhirnya adalah kematian. Membuat segala hal beku, patuh, dan tak bisa lagi berbeda-beda adalah ibarat menjadi Raja Midas, yang menyentuh semua benda menjadi emas: mulus, cemerlang, tapi tak hidup.

Itulah kekerasan terhadap dunia yang plural, yang tak terduga-duga. Akhirnya jadilah sebuah dusta—dan juga kekerasan—kepada diri sendiri. Mengubah orang lain menjadi unit yang seragam dalam angka, menjadi hanya eksemplar dari sebuah kelompok, sama dengan memandang sungai deras hanya sebagai sehimpun unsur kimia H_2O. Dalam sikap itu manusia tak hidup lagi dalam waktu yang mengalir—sesuatu yang bebas.

”Waktu adalah substansi dari apa aku dibuat,” tulis Borges dalam *Labirin*. ”Waktu adalah sungai yang membawaku serta,

tetapi akulah sang sungai; ia adalah harimau yang mengerkahku, tapi akulah sang harimau; ia adalah api yang membasmiku, tetapi akulah sang api."

Tempo, 16 November 1998

"R"

TAHUN 1925. Tempatnya adalah Dayton, kota kecil yang membosankan di wilayah Tennessee. Tapi peristiwanya demikian pentingnya. Sebuah karya pentas pernah ditulis tentang itu dan sebuah film yang tak terlupakan dilahirkan oleh Stanley Kramer.

Dalam adegan awal film *Inherit the Wind* itu, kita tercekam sejak adegan awal: dengan langkah yang pelan tapi angker, tiga orang petugas dan seorang pendeta Kristen mendatangi sebuah ruang kelas di sebuah sekolah menengah di kota kecil itu. Mereka hendak menangkap seorang guru.

Di kelas biologi itu mengajar John Scopes. Kepada para muridnya sang guru memperkenalkan teori evolusi Charles Darwin. Itulah sebabnya ia harus dicegah. Pendeta Bryan—diperankan oleh aktor terkenal Fredric March—telah memutuskan untuk memenjarakan seseorang yang dianggapnya meracuni iman anak-anak dengan ajaran yang bertentangan dengan Kitab Injil yang suci.

Dalam film itu, Bryan terjungkal mati di tengah pidatonya menjelang pengadilan berakhir. Serangan jantung mungkin memotong nyawanya. Guru Scopes dinyatakan salah oleh hakim, tapi perdebatan dalam sidang itu menunjukkan bagaimana keyakinan agama Bryan terpojok. Clarence Darrow (dimainkan oleh Spencer Tracy), sang pembela si terdakwa, dengan tanya-jawab yang gigih dan menukik, dengan kefasihan yang tajam, berhasil menunjukkan betapa piciknya pandangan Bryan—contoh pandangan kaum Kristen Fundamentalis yang menafsirkan Injil secara keras dan harfiah. Juga tanpa toleransi.

Tapi yang picik tak dengan sendirinya akan kian terbuka oleh progresi waktu. Apa pun tendensi film Kramer, dalam hidup yang

nyata, kaum fundamentalis tak mati-mati. Pendeta Bryan yang sebenarnya meninggal lima hari setelah pengadilan Scopes yang termasyhur itu berakhir. Ia bukan saja menjadi syuhada bagi jemaatnya; keyakinan yang dianutnya bahkan makin berkibar. Tak lama setelah Bryan meninggal dunia, di bagian selatan Amerika, pengajaran teori evolusi Darwin dilarang oleh undang-undang. Di Mississippi para wakil rakyat mengharamkannya, di Arkansas referendum rakyat melarangnya, dan di Texas pada musim gugur 1925 seorang gubernur menginstruksikan agar teori ilmiah itu dicoret dari buku pelajaran sekolah menengah. Pelarangan itu berlangsung terus hingga tahun 1950-an—satu hal yang mengherankan mengingat bahwa sejak akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20, teori evolusi diajarkan tanpa hambatan di sekolah-sekolah di Amerika.

Dalam *Inherit the Wind*, yang tampak berhadapan adalah ajaran modernis dengan para penafsir fundamentalis. Dalam *Summer of the Gods*, sebuah buku yang baru saja dibahas dalam majalah *The New York Review of Books*, ditunjukkan bahwa ada hal lain yang juga menjadi masalah: siapa yang sebenarnya berhak menentukan apa yang boleh dan tak boleh diajarkan di sekolah.

Itulah memang yang dikemukakan dengan meyakinkan oleh pendeta Bryan. "Persoalan sebenarnya bukanlah 'apa' yang dapat diajarkan di sekolah, melainkan 'siapa' yang seharusnya mengontrol sistem pendidikan." Para guru di sekolah negeri, bagi Bryan, harus mengajarkan apa yang dikehendaki oleh para pembayar pajak. Tangan yang menandatangani cek harus tangan yang mengatur sekolah.

Tangan itu akhirnya tentu saja tangan rakyat banyak. Dan ketika rakyat disebut dengan "R" besar, orang memang bisa gemetar. Orang bisa terharu atau takut. Pengertian itu menjadi sesuatu yang agung dan kuat, dan banyak hal pun menjadi sangat sederhana. Tetapi pada saat yang sama, huruf besar itu bisa menyilau-

kan sebagaimana ia juga menyesatkan—terutama ketika orang ramai, suara terbanyak, sekaligus dianggap menjadi penjamin apa yang terbaik dan yang benar dalam sebuah sejarah.

Tetapi benarkah demikian—agaknya itulah pertanyaan yang tak selamanya dikemukakan oleh sebuah demokrasi kepada dirinya sendiri. Memang sebuah pertanyaan yang merisaukan. Seperti telah kita lihat, di Amerika Serikat, negeri tempat demokrasi berumur lebih dari 200 tahun—dan itu berarti demokrasi paling lama bertahan dalam sejarah manusia—pertanyaan itu juga baru menyergap pada sebuah Juni yang amat panas di tahun 1925.

Rakyat dengan ”R” besar, rakyat sebagai suara mayoritas, ternyata bisa membungkam sebuah hasil dari proses pencarian ilmu pengetahuan: dapatkah hal ini dibiarkan tanpa merugikan peradaban manusia? Namun sejauh mana apa yang diajarkan kepada anak-anak bisa ditentukan begitu saja oleh apa yang disebut oleh Bryan sebagai sebuah ”soviet keilmuan”? Apa yang menjamin bahwa sang mayoritas benar, dengan kepicikan dan ketakutannya, dan apa yang mengukuhkan bahwa sebuah teori benar tanpa cacat, dengan segala penjelajahannya?

Di sini tiba-tiba kita bertemu dengan dilema demokrasi yang telah dicemaskan orang sejak zaman Yunani Kuno, terutama yang dikhawatirkan oleh Sokrates, seorang antidemokrat. Bagi Sokrates, sang pemikir, sebuah negeri akan celaka bila si bodoh sama haknya untuk bicara dengan si piawai. Tetapi tanpa persamaan hak, tanpa persamaan kesempatan, kita tahu bahwa kehidupan bersama bisa terancam sewenang-wenang. Lalu? Di abad ini dilema ini dicoba dipecahkan dengan asumsi lain tentang ”demokrasi”. Demokrasi adalah sebuah sistem di mana siapa saja bisa khilaf. Bahkan bisa keji. Sebab itu pemecahannya juga harus menggunakan jawaban yang sementara, dan setiap kali harus dilakukan kembali—tanpa resep yang mutlak.”

Di Amerika Serikat, sejak Perang Dunia I, sejumlah orang

mendirikan sebuah organisasi yang disebut American Civil Liberty Union (ACLU). Dengan itu mereka membela siapa saja, satu atau segelintir orang, untuk bicara, dengan sebuah keyakinan: demokrasi mayoritas bisa berbahaya bagi kemerdekaan orang-seorang. Kemerdekaan di sini bukan saja hak, tetapi juga sebuah "suasana" yang harus ada agar kita tak terlampau panjang dalam kesalahan.

Tempo, 23 November 1998

SOEHARTO

SOEHARTO seperti sebuah sphinx: ia diam seperti tak kena apa-apa. Mahasiswa berteriak agar dia diadili, surat kabar menyengat, para pemimpin politik mengaum, tetapi otokrat berumur 77 tahun itu duduk di rumahnya di Jalan Cendana tanpa omong, tanpa terkejut, dan jangan-jangan tanpa harapan, sekaligus tanpa ketakutan. Ia kadang-kadang muncul ke mata umum, seperti bayang-bayang masa silam yang tidak enak, kemudian menghilang kembali ke tempatnya tetirah.

Saya tak pernah mengenal tokoh ini. Wajah pemain poker. Topeng Jawa yang tersenyum tapi tertutup. Apa yang ada di balik itu? Mungkin tak ada apa-apa, mungkin juga bahkan tak ada raut muka apa pun yang asli. Ia senantiasa mengambil jarak, dan kita tak akan pernah membaca yang tersirat di paras itu. Setidaknya bagi orang yang hanya bisa berada di radius beberapa puluh meter dari singgasananya.

Saya beberapa kali ikut meliput perjalanannya sebagai presiden ke negeri-negeri lain. Selalu ada rombongan menteri, pengawal, petugas penghubung, wartawan, dan pembawa barang. Berhari-hari kami bepergian bersama, satu pesawat, tapi hanya dua kali ia akan menemui kami: sekali setelah pesawat lepas landas, dan yang kedua menjelang Garuda itu turun di Tanah Air kembali. Ia akan berjalan dari kursi ruang kepresidenannya ke ujung belakang pesawat, melambai, senyum, lalu menghilang ke ruang duduknya kembali. Tak ada tegur sapa. Tak ada jabat tangan.

Sulit untuk mengatakan bahwa ia seorang yang berlaku congkak. Ia tetap seorang yang sopan dan santun. Ia tak akan menyumpah serapah. Ia bisa marah, dan suaranya bisa gemetar karena itu, dan mulutnya yang menyunggingkan senyum itu bisa sekaligus bersuara mengancam. Namun ia tak akan meledak.

Tentu harus dikatakan di sini bahwa ada perubahan fiilnya di depan orang lain, bersama dengan memanjangnya umur jabatannya. Kian berlanjut kekuasaan itu, ia tampak kian tahu akan kebesaran kekuasaannya sendiri. Dari cara ia berbicara kepada petani, kepada anak-anak, kepada sekitar, makin tampak ia sadar bahwa dialah sang Pemberi Kata Putus, pemimpin yang banyak tahu, yang pintar, yang benar. Ada seorang pejabat tinggi yang mengatakan: ”Ketika ia baru menjadi presiden, Soeharto akan membawa buku dan mencatat apa yang dikemukakan menteri ekonominya. Tapi setelah 20 tahun, menteri ekonominyalah yang akan membawa buku dan mencatat apa yang dikemukakan Soeharto”.

Barangkali itu bukan salahnya seorang. Sebab, senantiasa di depannya orang akan mendengarkan, dengan wajah takzim, senyum submisif, dengan tangan *ngapurancang* bersilang di depan, ketika ”Bapak” panjang lebar bersabda tentang pupuk dan Pancasila, tentang hankam dan *hanacaraka*.

Memang terasa berubah sikap Soeharto di tahun 1960-1970-an dibandingkan dengan sikapnya di tahun 1980-1990-an. Meskipun demikian, perubahan itu tak seluruhnya melepaskan apa yang sudah terbentuk dalam dirinya sejak muda: Soeharto adalah seseorang yang dengan sopan, dengan senyum, tak pernah merasa tenteram dalam kontaknya dengan orang lain. Saya katakan tadi: ia senantiasa mengambil jarak. Di Bina Graha ia akan menemui tamu seraya duduk dengan tangan statis di dekat perut atau di lengan kursi. Di ruang lain ia akan menemui tamunya dari belakang meja besar—seakan-akan ia berada di balik tanda batas yang kukuh.

Apa yang menyebabkannya? Ia memang sebuah kontras bila dibandingkan dengan Bung Karno. Bung Karno tak pernah berada di balik tanda batas yang seperti itu. Dalam sebuah film dokumenter, pernah tampak Bung Karno sedang berdiri di antara

sejumlah orang. Tiba-tiba tangannya menjangkau masuk ke saku baju seseorang yang berdiri di sampingnya, mungkin seorang wartawan, dan sang Presiden dengan kalem mengambil rokok dari saku itu seraya terus bercakap-cakap. Saya pernah dengar sebuah anekdot yang diceritakan mendiang Karsten Prager, redaktur *Time* yang pernah jadi wartawan di Jakarta pada tahun 1960-an. Suatu kali, Bung Karno mengajak para wartawan untuk mengikutinya ke suatu tempat dan memberi kesan bahwa ia akan memberikan sebuah statemen penting. Ketika para wartawan asing itu berbondong mengejarnya, ternyata Presiden Republik Indonesia masuk ke toilet seraya tertawa geli telah mengecoh mereka.

Bung Karno punya rasa percaya diri yang besar bahwa orang lain tak akan mengalahkannya dalam sebuah pertemuan. Ia seorang yang dibesarkan di sekolah model Belanda, seorang intelektual sekaligus seorang pemimpin pergerakan politik: ia sudah biasa bertemu, berdebat, bernegosiasi dengan orang lain yang berbeda-beda. Soeharto, sebaliknya, seorang anak desa yang sebagian besar hidupnya menjadi prajurit. Orang lain senantiasa hadir dalam hierarki. Dalam hubungan antara ”aku” dan ”bukan-aku” yang tersirat adalah yang kuasa dan yang tidak. Ada ketertiban, ada kekerasan. Tak ada celah untuk yang ganjil, gila-gilaan, mengagetkan. Semua hal harus—bahkan dianggap niscaya—langsung bisa diidentifikasi karena semua hal diasumsikan punya dasar yang tetap. *Difference*? Itu paradigma yang tak berlaku.

Kontrol—itulah bungkahan terbesar kepribadian Soeharto. Aku mengontrol, maka aku ada. Di situlah agaknya sumber kekuatannya—dan sumber keinginannya untuk terus-menerus berkuasa di atas yang lain, di atas segala hal yang dianggapnya kacau dan sebab itu mengancam eksistensi. Mungkin sebab itu, secara fisik dan psikis bisa lebih bertahan ketimbang seorang Sukarno atau Sjahrir setelah ia jatuh dari kursi yang tinggi. Tetapi

apakah dengan itu ia seorang manusia yang lebih menyenangkan, itu persoalan lain. ”*O, it is excellent/To have a giant's strength, but it is tyrannous to use it like a giant*”, seru Isabella dalam lakon Shakespeare, *Measure for Measure*.

Tempo, 30 November 1998

SIMETRI

SATU nyawa untuk satu nyawa, sebiji mata untuk sebiji mata, sepotong gigi untuk sepotong gigi. Menuntut balas adalah keinginan yang tua umurnya, sejak Musa dan *Mahabbharata*, dan sering membangun sebuah cerita yang memikat. Ada suspens karena ada yang menuntut penyelesaian. Seperti *Hamlet*, seperti film silat Hong Kong. Ternyata manusia punya ingatan dan ia membutuhkan sebuah simetri kekerasan.

Simetri itu sering kita beri nama yang sulit, yaitu keadilan. Tetapi pada hemat saya, keadilan adalah satu hal, pembalasan adalah hal lain. Keadilan tak dengan sendirinya menuntut persamaan rasa sakit, persamaan keganasan, atau bahkan persamaan perlakuan baik. Keadilan mendorong keinginan untuk memperbaiki keadaan bersama, agar penderitaan tak ada. Keadilan mendasarkan diri pada sikap memandang bahwa ”kebersamaan” itu mengandung syukur. Sering, demi keadilan, orang terbawa untuk menekankan ”kesamaan antarmanusia”. Namun kita tahu bahwa’ ”kesamaan” tak identik dengan ”kebersamaan”, dan ”manusia” tak identik dengan ”puak”.

Bima, dalam *Mahabbharata*, bisa jadi tokoh cerita keadilan, tapi juga cerita pembalasan puak. Apa yang ditegakkan oleh Bima sebenarnya ketika ia menghantam hancur paha Kurupati dalam pertempuran terakhir? Bukan keadilan. Kurupati memang dulu telah mengusir dan mencoba membinasakan para Pandawa dengan api. Tetapi bila perang Bharata dilihat sebagai tindakan menuntut balas, dan bukan sebuah ikhtiar untuk membebaskan para Pandawa—yaitu para korban—dari kesewenang-wenangan, maka pertempuran itu hanya mengasyikkan sebagaimana juga ia absurd, tak punya makna.

Bahkan yang dihadirkan di sana bukanlah sebuah simetri.

Rasa sakit yang diderita Kurupati tak ada hubungannya dengan rasa sakit Bima: bahkan tak ada dari kelima Pandawa itu yang dulu diperlakukan demikian oleh orang Kurawa. Dibuang tiga belas tahun di hutan memang penderitaan yang panjang bagi para pangeran itu, tetapi sebetulnya perkaranya bisa dianggap beres seandainya Pandawa, yang menang dalam perang, kembali ke takhta mereka tanpa menganiaya seorang Kurawa pun.

Tetapi bila sang korban telah berhenti menjadi korban pada saat ia menjadi algojo terhadap orang yang dulu mengorbankannya, peralgojoan akan terus saja ada, dan korban akan terus saja ada. Hanya posisi yang berubah. Bahkan simetri di sini hanya ilusi. Sebab, manakah yang lebih pedih: Drupadi yang dipermalukan di balairung perjudian oleh Dursasana, ataukah kematian Dursasana yang darahnya ditenggak oleh Bima bertahun-tahun kemudian? Kita memang marah sebagaimana Bima marah melihat bagaimana sewenang-wenangnya pangeran Kurawa itu ketika ia merasa sudah punya hak atas Drupadi: ia mencoba membuka kain perempuan itu dan menelanjanginya di depan umum dengan tawa kemenangan. Tetapi kita sebenarnya tahu bahwa bukan hanya Dursasana yang melanggar keadilan—bahkan bukan dia yang pertama melakukannya. Si tidak-adil yang paling awal adalah Yudistira, yang bermain judi, kalah, dan meletakkan putri yang diperistrinya itu sebagai benda taruhan.

Menyaksikan bagaimana Drupadi dinistakan, Bima bersumpah kelak akan membunuh Dursasana dan meminum darahnya. Tapi ia tak berbuat apa-apa untuk menghukum Yudistira, kakaknya, anggota puaknya. Bagaimana kita bisa menganggap nepotisme ini sebuah tema keadilan?

Perang Bharatayuda akhirnya memang tak punya makna jika kita melihatnya sebagai kisah ”satu nyawa untuk satu nyawa, sebiji mata untuk sebiji mata”. Absurditas itulah yang memang membayang sebagai ”sub-teks” *Mahabharata*: ada sebuah cerita ngeri

yang diselundupkan (dan kemudian kita temukan dan kita terkejut) ke dalam sebuah cerita agung yang tampaknya berkisah tentang perjuangan antara yang mulia dan yang keji. Sebab, tatkala perang selesai dan begitu banyak orang terbunuh, para pangeran Pandawa akhirnya tak memperoleh sesuatu yang bisa dipertahankan. Satu hal yang kemudian mereka sadari adalah bahwa takhta Amarta tak bisa kekal. Generasi kedua Pandawa telah habis, gugur: Gatotkaca, Abimanyu.... Demikianlah, di bagian akhir *Mahabharata*, kelima orang yang menang itu—Yudistira, Bima, Arjuna, Nakula, dan Sadewa—berjalan ke Mahameru untuk menemukan mati. Juga neraka.

Apa juga yang didapatkan Hamlet? Ia memang akhirnya menikam orang yang telah membunuh ayahnya secara khianat. Tetapi semuanya hancur dan punah: Ophelia, kekasihnya, telah mati lebih dulu; ibunya, Getrude, meminum racun dari gelas yang salah; dan juga ia sendiri tertikam pedang yang diisi warangan. Maka ada yang lebih brutal ketimbang adegan berdarah di akhir lakon itu. Hamlet hidup dengan amanat yang jatuh kepadanya dari hantu sang ayah—hantu yang datang dari dunia yang tanpa rasa sakit tapi mendorongnya untuk menyakiti orang lain dan menyakiti dirinya sendiri. Akhirnya semuanya sebuah kekosongan.

Ketika korban menuntut balas dan jadi algojo, yang ada memang seakan-akan penyamaan: Gogon jadi sama dengan Gigin dalam mengalami kezaliman. Tetapi mempersamakan nasib bukanlah menegakkan keadilan. Apalagi bila Gogon dan Gigin di sini hadir bukan sebagai dirinya sendiri, tapi dianggap sama dengan anggota lain sebuah puak. Ada musala yang pecah kacanya, ada kabar angin bahwa masjid telah dibakar. Maka sejumlah gereja pun dihancurkan. Ada gereja dihancurkan, maka ribuan kilometer jauhnya dari sana, sejumlah masjid pun ganti dibasmi. Kita tak peduli lagi siapa yang melakukan, yang salah dan harus

diberi pembalasan.

Adakah Tuhan, yang tanpa rasa pedih, menghendaki kita, seperti Hamlet, punya obsesi untuk mempersamakan kepedihan? Jangan-jangan kita hidup dengan ide tentang simetri yang salah. Ketika kita menghantam gigi orang lain atas nama keadilan, justru ada yang hancur dalam nilai hakiki dalam keadilan—yaitu kebahagiaan dalam kebersamaan. Bukan gigi, bukan mata, bukan nyawa.

Tempo, 14 Desember 1998

REIS

SEORANG intel yang berbau bawang menguntit seorang penyair yang sebenarnya tak hendak mengikuti kabar dunia. Apa sebenarnya yang berbahaya dari orang ini, yang dalam umur 48 baru pulang dari rantau, lebih sering di kamar, menulis sajak, dan melakukan tiga kegiatan rahasia yang sama sekali tak mengancam keamanan nasional: mencintai seorang gadis cacat, meniduri seorang perempuan pelayan yang setia, dan bercakap-cakap dengan sesosok hantu?

Tidak ada. Tapi sebuah kekuasaan otoriter bisa saja begitu sibuk untuk hal-hal yang tak serius. Sebuah kekuasaan yang gatal tangan akan merogoh ke mana saja, juga ke dalam dunia privé, karena baginya batas yang privé dan yang bukan tak relevan lagi, mungkin patah. Dan ini bukan Indonesia, para pembaca, melainkan Portugal. Persisnya Portugal di tahun 1930-an, ketika kediktatoran Perdana Menteri Salazar masih segar dan kaum fasis gemuruh bergerak di seluruh Jazirah Iberia. Bukan cerita Jakarta, melainkan Lisabon sebagaimana dikisahkan José Saramago dalam *Ano da morte de Ricardo Reis* ("Tahun Kematian Ricardo Reis").

Tapi jika ada persamaan antara Portugal tahun 1930-an dan Indonesia tahun 1990-an, apa boleh buat. Kekuasaan otoriter, yang menekan untuk hal-hal yang tak perlu ditekan, punya perilaku yang, selain bisa buas, merisaukan, memuakkan, juga menggelikan. Terutama jika yang melihat adalah seorang Saramago.

Saya membaca bukunya lewat terjemahan Inggris, dan saya tak bisa mengatakan apakah saya pengagumnya. Saramago tak menyebabkan kita tercenung, saya kira, seperti bila kita membaca novel Kawabata. Tapi juri Nobel sekarang rupanya punya preferensi yang mungkin cocok dengan temperamen waktu. Di tahun

1997, mereka memilih Dario Fo dari Italia; grup teaternya punya hubungan dengan Partai Komunis meskipun di tahun 1968 ia bikin marah Partai. Di tahun ini mereka memilih Saramago, yang masuk Partai Komunis Portugal di tahun 1968 ketika partai itu masih jadi partai terlarang. Di masa pascakomunisme dan pascafasisme, dua orang tua "ekstrem kiri" rupanya jadi bagian dari sejarah dan khazanah ekspresi sastra yang penting ditengok.

Tentu saja karena "ekstrem kiri" mereka bukanlah gaya yang mengangkat tinju. Fo dan Saramago adalah contoh bahwa "kiri" bisa berarti kurang ajar dan komikal; geli adalah sebuah respons yang paling bebas terhadap represi. Sebagaimana Milan Kundera di Cekoslovakia tertawa menghadapi kekuasaan komunis, Fo dan Saramago tertawa menghadapi kekuasaan antikomunis. Khususnya penulis Portugis ini punya sarkasme yang menggigit dengan gigi yang tersembunyi, seraya bercerita ke segala penjuru dalam novel-novel yang seakan-akan ganjil tapi sebenarnya tidak—bahkan kadang telah terduga arahnya.

Dalam *Ano da morte de Ricardo Reis*, Victor, si intel berbau bawang (dan sebab itu ia praktis tak bisa menyamarkan diri), suatu ketika menyiapkan penggerebekan sebuah pertemuan gelap. Tim polisi itu demikian bersemangat, dan mereka berhasil menyerbu, namun si pemimpin komplotan ternyata lepas. Tapi ini bukan akhir dari kekonyolan. Sebab ternyata seluruh operasi hanyalah sebuah adegan untuk sebuah film pemerintah....

Dalam adegan lain, yang khidmat dan megah berubah jadi lucu. Pada suatu hari di tepi Sungai Tagus, Presiden Jenderal Carmona akan meluncurkan kapal João de Lisboa dengan sebuah upacara besar. Semua siap: pejabat, fotografer, doa Gereja Katolik, dan sebotol anggur Bairrada. Tapi sebelum Paduka Yang Mulia melangkah untuk memecahkan botol itu ke tubuh kapal, lihat, João de Lisboa lepas meluncur sendiri ke air. Awak kapal bersorak hore dan camar laut beterbangan, dan Presiden murka dan

seluruh aparat pemerintah malu. ”Ada tanda-tanda bahwa penindasan intelektual Salazar tak menyebar secara efektif seperti yang dimaksudkan penggerak utamanya,” tulis Saramago.

Yang jadi pertanyaan ialah: mengapa rezim yang seperti itu bisa bertahan lama—sejak 1932 sampai 1974. Jawabannya bisa banyak. Mungkin karena Salazar, profesor ekonomi itu, adalah wakil rasionalitas di tengah ketakutan akan yang irasional, suara tertib di tengah *chaos*. Portugal, sebagaimana dilukiskan Saramago di sini, adalah sebuah negeri di mana sapi akan dibawa memberikan suara dalam pemilihan, kemudian dagingnya—yang tipis, yang tebal, yang jeroan dan akhirnya yang ekor—dimakan, misalnya untuk sup buntut. Mungkin juga karena Gereja telah mengatakan bahwa Portugal adalah Kristus dan Kristus itu Portugal dan orang ramai bilang amin. Mungkin juga karena seperti Ricardo Reis, begitu banyak yang ”lumpuh”.

Ricardo Reis menyukai tata, sebagaimana ditunjukkan oleh Fernando Pessoa, seorang penyair yang mati sebulan sebelumnya dan mengunjunginya sebagai hantu. Ia berbicara tentang ”Nasib”, dan ”Nasib” apalagi kalau bukan ”tata”. Ia meniduri Lydia, perempuan pelayan berumur 30 tahun itu, dan menghamilinya, tapi ia tak akan menyeberangi jarak kelas sosial mereka. Ia tak tertarik kepada sejarah yang sedang bergerak di sekitarnya (ia bahkan mula-mula tak tahu siapa Salazar), dan ia tak bisa mengerti kenapa kakak Lydia, seorang kelasi, ikut dalam pemberontakan yang sia-sia dan gugur.

Mungkin sebab itu hidup dan mati Ricardo Reis tanpa *pathos*, tanpa gelora perasaan, dan kematiannya hanya bagian dari rutin dalam sejarah kediktatoran yang panjang. Ia mati dalam keadaan murung dan mungkin putus asa, tapi kita tak menyaksikan sebuah peristiwa bunuh diri. Ia hanya berangkat bersama hantu Fernando Pessoa, pergi tanpa topi. Lalu novel ini pun berakhir, seperti dongeng, dengan kalimat yang seakan datang dari jauh:

”Di sini, di mana laut berakhir dan bumi menunggu.”

Menunggu, bukan mulai. Pasif dan terentang panjang.

Tempo, 21 Desember 1998

WIYASA

RAJA yang pucat itu, Pandu, wafat, dan ritus pemakaman yang sedih berjalan di kaki bukit di timur Astina. Tak seorang pun kemudian ingat apa yang dikatakan Wiyasa setelah upacara selesai: ”Hari-hari bahagia kini tak akan ada lagi. Yang menunggu, di depan, adalah kengerian. Bumi telah kehilangan umurnya yang remaja.”

Pidato dukacita yang lazim? Ramalan buruk? Setelah Pandu wafat, persiapan perang mulai. Perebutan takhta berangsur-angsur menuju ke klimaks. Para Pandawa dicoba dibakar habis. Para Pandawa dikalahkan dalam judi dadu. Para Pandawa dibuang ke dalam Hutan Kiskendha. Selama bertahun-tahun (ada yang mengatakan lebih persis: selama 12 tahun) para pangeran itu hidup menyamar sebagai pertapa, berat, keras, lapar. Tidak sukar bagi kita untuk melihat apa yang menyebabkan mereka bisa bertahan: ada dendam dan tekad yang menebal seperti tapak kaki yang tiap hari menempuh semak yang sulit. Akhirnya perang besar itu terjadi. Sengit, dengan segala senjata dan muslihat. Ribuan orang tewas di kedua pihak, dan Kurawa dihabisi dengan ganas. Setelah itu para Pandawa memasuki Istana Astina.

Keadilan ditegakkan—demikianlah yang empunya hikayat berkata. Tetapi tunggu: barangkali Wiyasa benar. ”Bumi telah kehilangan umurnya yang remaja.” Ketika dalang menancapkan kayon di akhir malam, kita tak membayangkan lagi tubuh Abimanyu yang rusak oleh seribu anak panah. Tak membayangkan lagi Gatotkaca yang roboh dengan pusar yang robek, dalam, oleh keris yang seakan-akan merasuk ke seluruh jeroan tubuhnya. Tak membayangkan lagi kepala Jayajatra yang terpenggal oleh Arjuna dan melesat jatuh ke pangkuan ayahnya yang terkejut dan mati. *Jer basuki mawa beya*: kebahagiaan, karena keadilan tegak, me-

merlukan korban. Dan keadilan, dalam narasi yang sering kita dengar, berasal dari sebuah asal-usul: memang para Pandawalah, anak-anak Pandu, yang berhak dan layak menang.

Tetapi *Mahabharata* rasanya tak bisa dipatok dalam paradigma garis lurus itu—dengan satu asal dan segala susulannya. Keadilan itu tak punya kesinambungan yang jelas. Hak tak punya genealogi. Yudistira, Bima, Arjuna, Nakula, dan Sadewa bukanlah anak-anak Pandu. Mereka lahir dari sejumlah ayah yang lain. Konon ibu mereka yang perkasa itu, Kunti, mendapatkan benih dari para dewa. Dan Pandu sendiri? Ia tak lahir dari syahwat dan niat Baginda Wicitrawirya yang lemah. Ibunya, Ambalika, suatu malam menerima Wiyasa di tempat tidur dengan ketakutan, dan sperma resi itulah yang melahirkan seorang bocah yang kemudian disebut sebagai pangeran dengan paras yang pucat. Apa boleh buat. Ambalika harus melahirkan putra mahkota.

Politik asal-usul ini bisa ditarik lebih jauh: Wiyasa sendiri dikisahkan lahir di perut seekor ikan, meskipun dari sel telur Satyawati, seorang gadis penambang yang dihamili oleh seorang brahmana yang lewat, konon Pararasa namanya. Dengan kata lain, sebuah kisah yang menunjukkan bahwa *curriculum vitae* ini memang tak akan bisa dijelaskan pada satu titik yang terang.

Juga tak cukup terang perihal hak para Pandawa atas takhta. Pandu menjadi raja karena si putra sulung cacat: Destarastra lahir buta. Seorang tak pernah bersalah hanya karena dilahirkan tak bisa melihat, juga anak ini. Tapi ia disingkirkan. Baru ketika Pandu wafat, ia dinobatkan lagi *ad interim*. Anak-anaknya, para Kurawa, tentu saja melihat bahwa merekalah ahli waris yang sah dari kerajaan. Tapi ini pun problematis: Destarastra juga bukan anak Raja Wicitrawirya. Ia lahir dari perhubungan gelap (yang diizinkan atas nama kepentingan kerajaan) antara sang ibu, Ambika, dan Wiyasa juga—tokoh yang seakan-akan melahirkan kisah ini.

Tapi Wiyasa pun bukan dalam posisi sebagai *auteur* dalam epik yang bercabang ke banyak arah ini. Ia tak bisa membuat struktur yang rapi. Yang kita ikuti adalah awal yang tak jelas di mana dan akhir yang tak jelas kenapa. Bahkan Kresna, yang bijak bestari seperti advokat surga, yang pandai membikin terang jelas segala hal yang tak masuk akal, yang menolong para pelaku dalam situasi yang pelik, bahkan Kresna tak bisa melawan sebuah antiklimaks yang melempem untuk dirinya sendiri. Tiga puluh tahun setelah perang Kurusetra, di kerajaannya orang saling membunuh sampai tumpas hanya karena sebuah pertengkaran orang mabuk. Di akhir hidupnya Kresna tertidur di bawah sebatang pohon. Tiba-tiba sebatang anak panah yang dilepas pemburu rusa menusuk tungkak kakinya, dan raja itu pun mati. Tak ada konspirasi, tak ada strategi dan kegagahan khusus, untuk menghabisi riwayatnya.

Mungkin itu sebabnya cerita ini tak pernah final. Roberto Calasso menerbitkan hampir 450 halaman *Ka*: sebuah novel, atau dongeng, atau esai, atau ketiga-tiganya dengan dasar *Mahabharata*. Narasinya mengagumkan dan sekaligus membingungkan, penuh dengan paparan visual yang *bizar* dan cemerlang, namun akhirnya dengan semacam konklusi: "Seluruhnya, *Mahabharata* adalah kisah tentang *dharma* dalam keadaan sakit, terkuras lelah, dibebani oleh rintangan yang dihimpun sejarah dalam perjalanan". Cerita ini bukan cerita *dharma* melawan non-*dharma*, melainkan dekatnya persamaan antara keduanya: *dharma* dan *adharma* menemukan titik temu"dalam sebuah malapetaka yang merupakan pengantar untuk dunia yang akan menarik napas baru, dalam sebuah skenario padang pasir, di mana hanya residu yang paling renik akan jadi saksi, lewat kata, pergantian-pergantian masa silam...".

Tapi ada yang tetap tak akan jadi residu. Dalam *Ka*, Calasso menyebut apa yang diajarkan Kresna kepada Arjuna menjelang

perang: berjaraklah dari ihwal dunia. *Detachement*. Namun, menurut hemat saya, yang tetap tak jadi residu adalah tindak yang tersendiri. Gandari memutuskan untuk menutup matanya sepanjang hidup dengan kain hitam—bukan agar ia senasib dengan suaminya yang buta, Destarastra, tapi karena ia menunjukkan diri berani memprotes ketidakadilan itu, yang datang dari dewa. Yudistira menolak melangkah ke surga hanya karena anjing hina yang mengikutinya dilarang masuk. Rasa adil, bukan dalam kemenangan.

Tempo, 28 Desember 1998

PASSAROLA

DI negeri di mana ratusan orang harus dibakar mati karena dianggap menyalahi ajaran Tuhan, manusia memerlukan Passarola.

”Passarola” konon dalam bahasa Portugis berarti ”burung besar”. Dalam novel José Saramago, *Memorial do Convento*, ”burung besar” itu adalah mesin kreasi Padre Bartolomeu Lourenço. Pesawat itu bisa terbang dengan kekuatan zat penggerak berupa ”kemauan manusia”. Padre Bartolomeu Lourenço seorang padri yang diam-diam tidak 100 persen percaya kepada apa yang dipercaya Gereja. Dengan kata lain, ia juga orang yang, apabila ketahuan oleh Dinas Suci Inkuisisi, harus dibakar. Di zaman di abad ke-18 itu—sebagaimana dilukiskan Saramago dalam karya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Baltasar and Blimunda* ini—tiap tuduhan *bid'ah*, tiap penyimpangan laku dan keyakinan, harus dibinasakan: artinya dihanguskan sampai mati dalam api di tengah plaza Kota Lisabon, dalam sebuah *auto-da-fé*.

Padre, apa yang Bapak takuti? Mendengar pertanyaan ini saja pastor itu gemetar, dan ia berdiri, menuju ke pintu, mengintip ke luar sebelum menjawab dalam bisik, Dinas Suci Inkuisisi.

Ada beberapa sebab mengapa teror itu sampai ke ulu hati rohaniwan itu. Ia berada di persimpangan antara doktrin yang dipastikan oleh kekuasaan dan pengetahuan yang berangkat dari pikiran bebas. Berada di persimpangan berarti tak patuh— demikianlah setiap ajaran yang hidup dalam suasana totaliter, yang menuntut manusia berubah 100 persen dari keraguan menjadi percaya. Seorang manusia dari masa ”Pencerahan” adalah laknat. Dan itulah posisi sang padri.

Di akhir novel kita diberi tahu bahwa Padre Bartolomeu Lourenço bukanlah tokoh imajinasi. Ia ada dalam sejarah. Ia lahir di

Santos, Brasil, sekitar tahun 1685. Ia lulus dari seminari di Belém di Bahia. Di tahun 1708 ia berangkat ke Portugal dan menarik perhatian karena daya ingatnya yang menakjubkan dan kemampuan tekniknya. Di tahun berikutnya ia mengirim sebuah memorandum ke Raja João V, mengatakan bahwa ia telah menemukan sebuah alat "yang dapat berjalan melalui udara, melintasi laut dan darat". Ia dicemooh. Sebuah satire menyebutnya "O Voador" (Manusia Terbang). Ia memang tak membuktikan dirinya berhasil, tetapi di bulan Agustus 1709 ia menemukan kapal udara sederhana, dan karena bentuknya seperti seekor burung besar, diberi nama "La Passarola".

Dalam novel Saramago, "Passarola" menjadi kiasan: dengan itulah sang padri terbang melarikan diri ketika para petugas Dinas Suci Inkuisisi mencarinya. Dalam sejarah, memang ia didesas-desuskan meninggalkan Gereja Katolik dan memeluk agama Yahudi—dan itu perlu dihukum mati. Dalam novel Saramago, dosa Padre Bartolomeu Lourenço hanyalah meragukan doktrin Trinitas, yang diungkapkannya dengan kalimat yang agak merayau.

Barangkali ia memang sedikit gila. Tapi Tuhan, demikianlah novel ini menyebutkan, "lemah hati terhadap orang gila, orang yang cacat dan eksentrik, dan yang pasti tidak terhadap Dinas Suci Inkuisisi". Dalam gambaran Saramago, mereka yang lemah tidak akan ditinggalkan, juga mereka yang tidak berpikir lempang. Dalam novel ini, "Passarola" merupakan simbol tapi juga bukan simbol—benda itu memang ada, dan digambarkan dengan detail—tetapi permainan antara simbol dan bukan simbol ini juga menggaris bawahi nada bercerita novel ini: semuanya sedikit main-main, antara dongeng dan kenyataan, antara bualan dan keseriusan, antara waras dan edan. Apa salahnya? "Kita tak pernah bertanya kepada diri sendiri tidak mungkinkah ada kearifan dalam kegilaan, bahkan seraya mengakui hal itu kita se-

mua pun sedikit sinting".

Yang tidak sinting, yang tegar dan lurus dan berkuasa, memang bisa menakutkan. Pada suatu hari mendadak Padre Bartolomeu Lourenço datang ke tempat rahasia di mana pesawat "Passarola" dibuat selama enam tahun. Dinas Suci Inkuisisi telah mencium gerak-geriknya. Maka ia dengan setengah putus asa melarikan diri ke sana. Di tempat persembunyian itu tinggal pembantunya yang setia, Baltasar, seorang bekas tentara yang kehilangan satu tangannya dalam berperang untuk Raja, dan pacarnya, Blimunda, seorang gadis yang jadi "seperempat Yahudi" dan ibunya dibakar mati. "Kita harus lari," kata sang padri. Surat perintah penahanan sudah dikeluarkan. "Apa yang harus kita lakukan?" desak Baltasar, dan sang pastor berteriak, "Mari kita lari dengan mesin itu." Ia menunjuk ke "Passarola" yang tak pernah dicoba terbang....

Tapi ajaib, mesin itu bisa terbang. "Ke mana kita pergi?" tanya Blimunda. "Ke tempat di mana tangan Inkuisisi tak dapat menjangkau kita," jawab sang pastor, jika memang ada tempat seperti itu.

Akhirnya sang padri tiba di Spanyol, di mana ia tinggal sampai wafat. Baltasar dan Blimunda pergi ke Mafra. Bekas tentara itu pun, untuk bisa makan, bekerja bersama ribuan petani yang dikerahkan dengan setengah paksa untuk membangun sebuah biara yang dijanjikan Raja kepada pihak Gereja apabila ia dapat punya anak. Hidup berat. Kisah jadi muram ketika menggambarkan kehidupan para kuli itu. Pada suatu malam, di depan pendiangan, seorang petani bertanya bagaimana seorang kuli bisa menjadi manusia. "Mungkin dengan terbang," sahut Baltasar.

Baltasar dan Blimunda belum putus harap. Mereka masih menyimpan "Passarola" di tempat persembunyian di Monte Junto. Akhirnya Baltasar jadi tua, dirundung kerja. "Misaimu penuh rambut putih, Baltasar. Dahimu penuh dengan kerut, lehermu

berkeriput, Baltasar. Bahumu merosot....” Tapi ia masih punya sedikit ”kemauan manusa”. Maka Baltasar bisa menggerakkan pesawat terbang itu lagi. Entah ke mana. Blimunda mencarinya sembilan tahun. Akhirnya ketemu, sebagai tahanan pada *auto-da-fé*, orang terakhir yang harus dibakar.

Adakah akhirnya tempat yang bebas bagi orang yang dianiaya karena ganjil, tak sepaham dengan yang dikehendaki sang Penjaga Iman? Ada. Dalam dongeng, atau dalam ketawa, atau dalam sesuatu yang liris seperti yang ada di hati Blimunda.

Tempo, 4 Januari 1999

1999

DENGAN pesimisme atau tidak, tahun 1999 adalah 1 tahun yang dengan sengit akan menemui pertanyaan: di mana gerangan ramalan-ramalan besar?

Lima tahun yang lalu, kira-kira, orang ramai bicara tentang ”lepas landas”. Indonesia yakin akan sebuah teori—oleh Rostow atau Harto—bahwa sebuah negeri miskin, yang berkembang, pada suatu ketika akan mencapai saat mengasyikkan itu. Dalam kasus Indonesia, ”lepas landas” itu diperhitungkan akan terjadi di tahun 2000. Pertumbuhan ekonomi akan mulai bisa memacu dirinya sendiri—ibarat pesawat terbang yang mencapai lapis tertentu di angkasa dan seakan tak punya lagi hubungan fisik dengan bandar berangkat.

Maka Soeharto pun memerintahkan agar Indonesia menyiapkan diri untuk sebuah pesta Olimpiade. Habibie merencanakan membuat sebuah kapal udara pancar gas. Sudwikatmono merencanakan membangun menara tertinggi di muka bumi. Para raksasa usaha properti menanam bermiliar rupiah untuk membangun ruang-ruang baru, semacam pertanda dari perhitungan bahwa akan ada kota, atau negeri, tempat orang bisa memelihara harapan.

Teori ”lepas landas” adalah sebuah ramalan besar untuk sebuah masyarakat yang memilih jalan pasar. Bagi yang memilih jalan di-luar-pasar, katakanlah ”sosialisme”, ada ramalan besar lain yang juga punya daya pikat yang besar. Indonesia juga pernah ingin memilih ramalan ini. Orang yakin bahwa sebuah negeri miskin yang berkembang akan dapat mengerahkan seluruh kekuatannya apabila seluruh warganya bersatu, seia, sekata, dan tidak membiarkan sumber-sumber produksinya diambil manfaatnya oleh mereka yang sudah kaya. Kemerdekaan atau kedaulatan

politik penting, ibarat sebuah jembatan emas—gilang-gemilang, meskipun hanya sebuah jembatan, alat untuk mencapai sesuatu.

Maka, Bung Karno, seorang sosialis, memerintahkan berdirinya The New Emerging Forces, dengan organisasi yang akan menyaingi PBB. Rencana dimulai dengan pesta olahraga yang ingin jadi pesaing Olimpiade, ”Games of the New Emerging Forces”, atau Ganefo, yang pertama kali diadakan di Jakarta di tahun 1963. Di samping itu, ada persiapan membuat bom atom. Sebuah monumen nasional yang paling megah, dengan emas di pucuknya, sudah berdiri. Pelbagai macam usaha ditanamkan di sini karena percaya bahwa kelak, setelah mobilisasi itu, akan lahir masyarakat yang punya produktivitas tinggi dan segala hal akan terpenuhi. Kelangkaan sirna. Ekonomi berakhir. Semua orang bisa dapat apa yang dibutuhkan. Masyarakat akan mengurus dirinya sendiri, dalam sebuah kota, atau negeri, tempat orang bisa memenuhi harapan.

Di hari ini kita tahu ramalan-ramalan besar itu patah. Tidak hanya di Indonesia. Dan dengan kecepatan yang makin mengagetkan. Hanya beberapa tahun setelah Tembok Berlin ambruk—lambang gagal dan jebolnya sosialisme—ya, hanya beberapa tahun setelah para ahli merayakan globalisasi, ekonomi tanpa tapal batas dan liberalisasi, kita menyaksikan sesuatu yang juga jebol: gagasan dasar dari liberalisasi itu sendiri. Ada dua hal yang bisa jadi ilustrasi untuk itu. Yang pertama adalah krisis ekonomi di Asia. Yang kedua adalah ambruknya *long-term capital management*. Musim panas tahun 1998, perusahaan pengelola dana ini merugi sampai $ 4,8 miliar. Tiba-tiba orang sadar bahwa ada yang salah dengan perdagangan dunia atas dana yang tak lagi bisa dipegang ini.

George Soros pun mengejek kaum ”fundamentalis pasar”: mereka yang percaya bahwa tak diperlukan regulasi apa pun untuk mengatur apa pun, termasuk pasar uang dunia yang dengan

mudah diombang-ambingkan oleh *hedge funds*. Kebebasan penggunaan dana ini begitu rupa hingga ia jadi semacam misteri. Kita tahu dana ini dihimpun dari ratusan ribu orang atau institusi yang menyerahkan uang mereka ke para pengelola dana profesional. Ia sepenuhnya berada di tangan para ribuan profesional ini. Kian lama dana itu kian menggunung: di tahun 1960-an tak lebih dari dua juta miliar dolar; kini antara $ 200 dan $ 300 miliar. Jumlah ini masih kecil dibandingkan dengan dana-dana lain yang diperdagangkan di pasar dunia, tetapi kapasitasnya dipakai buat mengeruk dana lain, dengan meminjam, jauh lebih dahsyat. Begitu mudah, begitu tak terdeteksi, begitu riskan. Tiba-tiba sebuah perusahaan runtuh dan sebuah perekonomian nasional kandas.

Sebab tak ada kewajiban bagi para pengelola *hedge funds* untuk melaporkan berapa besar utang yang mereka tarik dari bank. Ketentuan bank untuk melapor juga tidak demikian ketat. Aturan apa pun seakan-akan musuh bagi kebebasan pasar. Lagi pula, aturan dengan kekuatan birokrasi negeri mana di pasar global itu?

Mungkin sebab itu Soros menulis sebuah buku (jangan lupa, dia pernah jadi murid filsafat Karl Popper) *The Crisis of Global Capitalism* dan mengatakan bahwa ”fundamentalisme pasar” itu mungkin merupakan ”ancaman yang lebih besar bagi masyarakat terbuka ketimbang pemerintahan totaliter hari ini”. Tetapi tentu kita tak bisa mengharapkan Soros memusuhi kapitalisme. Sebagaimana Keynes, ia ingin menyelamatkan kapitalisme dari kesalahannya sendiri. Sebagaimana Keynes, ia menganjurkan intervensi di sana-sini (resep Soros adalah ”keterbukaan”, *disclosure*). Ia juga tak memberi ramalan besar untuk waktu masa depan yang jauh. Di masa depan yang jauh itu ”kita semua akan mati”, seperti kata Keynes yang termasyhur—bukan dengan pesimisme, tapi dengan pragmatisme.

Akankah pragmatisme jadi jalan terbaik? Bisakah pragmatisme mengilhami kita dengan harapan? Baru-baru ini seseorang menulis tentang William James, pemikir pragmatis utama itu: "Ia menciptakan sebuah filsafat harapan yang dengan jelas didasarkan atas premis yang mengerti bahwa akhirnya tidak ada alasan untuk harapan."

Tanpa alasan berharap, tanpa alasan bertindak? Nanti dulu. Barangkali penulis *Wedatama* seorang pragmatis yang layak didengar kembali, untuk menampik pasivisme: "*Ngelmu kuwi kalakone kanti laku*" Memahami hidup bisa mungkin karena kita menjalani hidup.

Tempo, 11 Januari 1999

BASUKI

BASUKI Resobowo meninggal. Tak banyak orang di Indonesia sekarang yang tahu siapa dia. Hanya ini: seorang berumur 82 tahun yang mati di negeri asing, tak termasyhur. Berapa yang ingat ia seorang pelukis dan saksi sebuah sejarah panjang—bukan hanya sejarah seni rupa, bukan sejarah yang datar dan nyaman?

Resobowo mengalami masa ketika seni rupa identik dengan kanvas tentang sawah dan lembah. Eksotis tapi tak seram: imajinasi tentang ”Hindia Molek”, cerminan dari suatu keadaan ketika yang ”normal”—di bawah kolonialisme—adalah permukaan datar yang menutupi gejolak di bawah. Basuki, bersama yang lain, terutama S. Soedjojono, menampik semua itu. Mereka ingin tampilnya sesuatu yang ”riil”, dengan asumsi (atau harapan?) bahwa yang ”riil” itu sama dengan yang ”benar”. Ia ikut gerakan seni rupa modern pertama Indonesia, Persagi. Dari sejak mula tampak: seni rupa bukan sekadar menorehkan cat pada kanvas. Seni rupa adalah membuat sebuah dunia yang terus-menerus bersitegang dengan bingkai.

Itu sebabnya, mungkin, ia ikut dalam pergerakan politik kiri di Indonesia, bergabung dengan Lekra, bahkan dengan Partai Komunis Indonesia. Ini bagian dari pergulatannya untuk menemui yang ”riil” yang tak diwakili oleh konstruksi dari sebuah pigura dari atas. Saya tak tahu apa yang akan terjadi dengan Basuki seandainya PKI menang dan berada di atas dan membentuk konstruksinya sendiri atas realitas. Yang pasti, di tahun 1966 Partai dihancurkan dan berantakan, Lekra dihabisi. Basuki pun memutuskan untuk hidup sebagai eksil di Eropa Barat. Terakhir ia tinggal di Oosterpark 63, Amsterdam.

Temannya, seorang sastrawan, Hersri, menulis sebuah ke-

nangan untuk sang pelukis: suatu hari datang dua teman, berkunjung ke tempat kediaman Resobowo. Inilah deskripsi Hersri: "Kelder 4x4 meter kira-kira luasnya. Penuh buntalan koran berlepotan cat, kaleng-kaleng cat, alat-alat lukis, satu meja kecil penuh muatan: rokok, tembakau, bir, nasi bungkus. Satu kursi rotan reot agak ke tengah, cukup berjarak untuk memandangi lukisan-lukisan yang masih di kanvas; satu ranjang tak keruan bentuknya, bersitentang dengan kamar kecil—yang benar-benar kecil tapi berfungsi ganda dan tak keruan baunya."

Salah seorang dari temannya bertanya kapan ia berulang tahun. "Apa?" tanya Basuki kembali seperti heran. Ketika ia ditawari kado—sebuah kursi baru dan membersihkan kamar itu—Basuki menjawab: "Untuk apa itu? Nanti aku malah tidak melukis, duduk saja. Seperti borjuis!"

Kursi baru-lantai bersih-borjuis.... "Borjuis", bagi Resobowo, adalah penamaan tentang yang nyaman dan sekaligus memualkan. Tak mengherankan, ia seorang komunis. Yang menarik ialah bahwa Basuki cenderung mengidentikkan "antiborjuis" dengan asketisme. Ia seakan menolak kenikmatan jasmani. Ia menunjuk ke sebuah tulisan di tembok: "*La vie est la misère* ". Hidup adalah kesengsaraan.

Ia mengatakan ia bukan pengikut Buddha, tapi ia pasti seorang Marxis yang ganjil. Atau barangkali ia seorang Marxis jenis lain, Marxis macam Walter Benjamin, yang melihat malaikat sejarah terbang dengan menghadap ke belakang, dan di bawahnya unggunan puing makin lama makin tinggi—dan itulah yang disebut "kemajuan". Di mana kelak masyarakat tak berkelas? Di mana, menurut Benjamin dan Basuki, kehidupan masa depan yang dilukiskan Marx itu—masa depan ketika orang "menghabiskan waktu siang hari untuk mancing dan berenang-renang dan malam harinya berbicara tentang seni dan filsafat?"

Kita tak tahu sejak kapan Resobowo berangkat atas dasar "ke-

hidupan-itu-samsara". Tubuhnya yang tinggi, hidungnya yang kuat, dan ceruk matanya yang dalam mirip orang dari Madras, memang bisa memberikan impresi ia seorang brahmin. Basuki sendiri anak seorang mantri ukur dari Jawa yang dikirim ke Sumatera Selatan. Tapi ia menampik apa yang disenangi kebanyakan orang (yang juga disebut "orang kebanyakan"), dan itu memang semacam ke-brahmana-an tersendiri: menampik kenikmatan jasmani, kursi, lantai yang bersih....

Tetapi mungkin ia sebenarnya seperti kita semua: gamang dengan dunia yang kini hadir. Kita harus bergulat dengan pertanyaan yang berbaris dan belum terjawab setelah Tembok Berlin runtuh di tahun 1989. Tembok itu, kita tahu, sebuah lambang dari sebuah masa, ketika dunia dibangun oleh dua arti: yang sebelah sini sosialisme, yang sebelah sana kapitalisme. Di masing-masing sisi "arti" itu dibentuk dari sebuah dasar, sebuah kesatuan, dan tujuan akhir. Tapi dinding itu tumbang dan sebuah perubahan dahsyat terjadi, meskipun tak selamanya kita sadari.

Zaki Laïdi, seorang cendekiawan Arab-Prancis, menulis sebuah analisis yang cemerlang dan berpengaruh tentang masa setelah Tembok Berlin runtuh. Kita hidup, menurut Laïdi, di "dunia yang kehilangan arti" ("*un monde privé de sens*"). Robohnya tembok itu tak hanya menguburkan komunisme. Ikut terkubur pula dua abad Pencerahan. Masa yang disebut "Perang Dingin"—antara setelah Perang Dunia II dan tahun 1989—hanyalah masa yang paling intens dari dua abad Pencerahan itu. Di masa itulah ideologi menemukan wujudnya yang paling utuh. Dan ketika "Perang Dingin" itu berakhir, kita pun menemukan diri dalam "sebuah makam semantik yang raksasa, di mana kata-kata, bahkan yang belum lagi dipakai dan jadi menyebar, kehilangan makna dan jatuh kabur".

Resobowo meninggal, seperti ribuan yang lain, sebelum kata-kata menemukan dasar, berdiri, tegak, bisa membentuk wacana

bersama. Dulu arti itu, bagi Basuki, diberi wujud oleh ideologi, oleh partai, oleh cita-cita sosialisme. Kini arti itu bagaimana? Juga di pihak sana dari Tembok yang sudah hilang, yang mendengung kencang adalah pasar. Pasarlah yang merayakan apa yang instan, mengalir, sementara, darurat, dan kata-kata pun seperti somnabulis yang bergerak, berjalan, terus, seraya tidur....

Apakah ia seorang yang kecewa? Bebas? Percaya diri? Menurut Hersri, di kamarnya Resobowo menulis P-K-I sebagai ”Perkumpulan Kematian Indonesia”. Dan ia pernah melukis sebatang pocongan mayat. Teks di bawah lukisan pocongan mayat itu berbunyi: ”Kalau aku mati, jangan ada orang PKI melayat aku.”

Tempo, 18 Januari 1999

BANGSA (1)

SEBUAH bangsa terbentuk, sebuah bangsa pecah, dan kita jarang bertanya untuk apa.

Syahdan, pernah ada sebuah negeri, Yugoslavia namanya. Sekitar 12 juta manusia tinggal di wilayah di sudut tenggara Eropa itu. Pada mulanya ia terbentuk dari gabungan kerajaan orang Serbia, Kroasia, dan Slovenia, setelah Imperium Austro-Hungaria runtuh di tahun 1918. Kemudian ia disebut Yugoslavia. Negeri ini mula-mula dirundung oleh sengketa. Kemudian datang seorang kuat dan gagah. Ia disebut ”Tito”.

Tito mengambil alih pemerintahan setelah ia menang perang gerilya melawan pendudukan Nazi Jerman. Ia seorang komunis, tapi yang aneh dan pasti berani. Sejak tahun 1948 ia tidak hendak tunduk kepada titah Moskow, yang waktu itu mengontrol partai komunis seluruh dunia. Sejak itu Yugoslavia jadi semacam kekuatan kecil tersendiri yang membanggakan independensinya, dan mungkin sebab itu terasa utuh, padu, kuat, namun luwes, seperti sapu lidi.

Tapi Tito wafat di tahun 1980. Sepuluh tahun kemudian partai komunis yang memonopoli kekuasaan semakin tak berdaya memegang tampuk. Tak ada lagi orang kuat tempat mereka biasa bergantung. Suh sapu lidi itu lepas. Dengan cepat Yugoslavia pun terkeping-keping. Dengan cepat kita pun bingung. Nyaris di tiap musim panas lahir satu republik baru.

Berapa sudah yang terbentuk di sana? Timothy Garton Ash, dalam sebuah tulisan untuk *The New York Review of Books*, pertengahan Januari ini menulis: ”Jika Tuan lihat peta politik Eropa sekarang, Tuan mungkin akan menyimpulkan bahwa di bekas Yugoslavia itu ada empat negara.... Tapi kenyataan di lapangan, kini menjadi sekurang-kurangnya sembilan potong.”

Dalam proses satu-menjadi-sembilan-potong itu, sekitar 200.000 orang terbunuh dengan bengis. Tulis Timothy Garton Ash: "Mata mereka dicongkel, leher mereka ditebas dengan pisau berkarat, perempuan diperkosa sengaja karena suku bangsanya, laki-laki dijejali kemaluan yang telah dipotong." Lebih dari dua juta manusia yang dulu disebut orang Yugoslav diusir dari rumah mereka oleh manusia yang dulu juga disebut orang Yugoslav.

Bagi penulis Ash, seorang penulis Inggris yang tampak capek memikirkan apa yang terjadi, akhirnya tinggal satu jalan: negeri itu harus dikerat-kerat. Biarkan di wilayah bekas Yugoslavia itu berdiri sejumlah negara-bangsa yang kecil, dan masing-masing diisi oleh kelompok etnis yang tunggal. *Journeys end in haters parting*—tulis Ash mengutip Shakespeare. Bila orang benar-benar tak dapat hidup bersama dalam damai, katanya, lebih baik mereka hidup berpisah.

Tetapi siapa pun tahu resep itu tidak gampang, sebab sejumlah pertanyaan dasar tidak terjawab: ketika seseorang tidak boleh tinggal dan jadi warga republik Y hanya karena ia berdarah X, seluruh argumen demokrasi goyah. Toh orang itu tidak pernah bermaksud punya darah X. Dan kalau ia menolak, karena ia lahir di sana dan mencintai tempat itu, apa yang harus dilakukan terhadapnya? Sampai seberapa jauh sebuah negeri bisa berpisah-pisah, sampai berapa banyak?

Kita tak akan tahu. Sebuah bangsa ("nasion") adalah sebuah komunitas yang digagas, sebuah kebersamaan yang dianggit—sebuah *imagined community*, dalam kata-kata Ben Anderson yang tersohor. Sebuah bangsa tak dibentuk oleh Tuhan, tidak dilahirkan oleh alam. Ia adalah hasil dari kebetulan sejarah. Dari kebetulan itu, satu komunitas (misalnya "Indonesia") pun disusun oleh sejumlah manusia yang mampu mengumandangkan gambaran bahwa yang kebetulan itu bukan kebetulan, yang anggitan itu bukan sekadar gagasan, bahwa sebuah bangsa jadi satu bangsa

karena suratan takdir.

Itulah cerita nasionalisme. Nasionalisme adalah suatu seleksi untuk apa saja yang diingat dan yang dilupakan.

”Indonesia”, sebagai suatu bangsa, lahir melalui seleksi itu: kita ”teringat” akan ”keagungan Majapahit”, dan pada saat yang sama kita ”terlupa” akan (untuk memakai kata yang dipilih oleh Takdir Alisjahbana dalam *Polemik Kebudayaan* di tahun 1930-an) zaman ”pra-Indonesia”—yakni zaman ketika kita masih belum melepaskan diri dari ikatan tradisi dan kesetiaan lokal, dari ”kedaerahan”. Nasionalisme adalah sebagian dari impian kemajuan, sebuah proyek modernitas.

Tetapi tak selamanya begitu agaknya. Ada yang sedikit berbeda antara nasionalisme awal abad ini dan nasionalisme yang berkecamuk sekarang. Jika kita mengikuti uraian Zaki Laïdi dalam *A World Without Meaning* (terjemahan atas *Un Monde Privé de Sens*), nasionalisme pasca-Perang Dingin punya dua ciri. Yang pertama, ”anti-universalis”: nasionalisme ini tak punya tujuan akhir yang yakin akan bisa diterima oleh kelompok lain. Nasionalisme ini tak menggagas sesuatu yang bisa dianggap sah oleh orang Aceh atau pun Minang, Arab ataupun Makassar. Ia ”anti-universalis”: meyakini bahwa yang dirayakan kaum muslimin tidak bisa dirayakan kaum Nasrani, yang dikibarkan orang Dayak tidak untuk orang Keling.

Nasionalisme ini juga ”tak akan terpuaskan”—dan itulah cirinya yang kedua. Ia lebih berdasarkan apa yang disebut Freud sebagai ”narsisme perbedaan kecil”. Ia mengangkat tinggi segala hal yang memisahkan kita dari orang lain yang di dekat kita. Ia menegaskan—dan dengan demikian ”menuntut”—identitas. Tetapi, kata Laïdi, ada kesenjangan antara ”tuntutan akan identitas” dan ”suplai identitas”. Suplai ini hanya dapat diekspresikan lewat medium negara-bangsa: Kesenjangan itu tak terelakkan karena tak ada bukti bahwa sebuah negara-bangsa, setelah ia ditegakkan,

akan bisa sepenuhnya memenuhi tuntutan akan identitas. Tuntutan itu terlampau kompleks, tulis Laïdi, bagi medium itu.

Laïdi tak menjelaskan kenapa. Barangkali karena dengan terus-menerus menampik yang-universal, semua pertalian dengan orang lain cenderung dianggap hanya bikinan. Padahal sebuah identitas sebetulnya juga hanya sebuah formulasi, hanya sebuah proyek.

Di Yugoslavia, proyek itu berdarah. ”Narsisme perbedaan” menular cepat, dan satu negeri menjadi sembilan peperangan.

Nasionalisme akhir abad ke-20: mereka membaca dan menafsir identitas sendiri, dan tak sadar bahwa membaca dan menafsir selalu dalam keadaan salah baca dan salah tafsir.

Tempo, 28 Januari 1999

TOKOH

KITA mencari tokoh. Tapi tokoh bisa menjadi berhala. Kita mencari seseorang dengan visi yang menjangkau jauh ke zaman nanti. Tapi masa depan setiap kali mendadak mencegat kita. Di masa yang goyah dan tanpa bentuk, ketika sebuah tatanan rontok, ketika seorang kuat pergi, ketika sejumlah badut tinggal, orang mencoba mencuri keajaiban dan sejarah. Justru ketika sejarah tampak berjalan seperti mabuk. Keajaiban, atau sebuah momen ketika, insya Allah, tiba-tiba muncul sebuah sosok besar yang punya daftar panjang kebajikan. Entah dari langit keempat atau dasar lautan Hindia, ia seorang yang kuat yang juga jujur, yang menggugah yang juga mengayomi, seorang yang pandai memberikan nubuat tapi juga mudah-mudahan mau diingatkan. Besar, tapi merendah.

Sejarah memang bisa menikung ke arah yang tak kita perhitungkan. Ada selalu belokan yang memperdayakan di koridor panjang yang ditempuh. Tetapi sejarah adalah proses. Keajaiban dengan sendirinya antiproses. Saya tak tahu bagaimana keduanya bisa bersamaan, kecuali bagian akhir yang khas dalam drama Yunani Kuno: seorang dewa tiba-tiba muncul dari sebuah mesin di sudut panggung. Ialah yang akan membereskan perkara pelik yang sedang dihadapi para aktor lain.

Tapi ini akhir abad ke-20. *Deus ex machina* seperti itu jadi rentan terhadap sebuah serbuan yang tak pernah ada sebelumnya dalam milenium lain yang mana pun: serbuan informasi. Karena serbuan itulah sang *deus* tak bisa lagi jadi seorang dewa yang berdiri kukuh jadi pusat segala hal ihwal. Dewa Yunani Kuno itu telah mati. Sang mesin kehilangan kejutannya.

Saya tak tahu sejak kapan sang *deus* sudah tidak bekerja lagi. Pernah ada masanya ketika orang percaya bahwa sejarah adalah

biografi orang-orang besar. Dalam pandangan ala Carlyle ini, sejarah dibentuk oleh para pemimpin politik, maharaja, penjelajah bumi, para pemikir yang seperti nabi, jenderal yang sukses atau gagal, para penemu yang menghebohkan, dan teroris yang ditakuti umum. Dengan kata lain, satu riwayat bakat besar yang berpengaruh. Bakat yang pas-pasan, *mediocrities*, tak punya peran; mereka tak punya sesuatu yang layak dipaparkan. Tetapi di abad ke-19 itu pun Carlyle—ia seorang yang mencemooh demokrasi parlementer—telah masygul, bahwa dunia sebetulnya sebuah republik dari mereka yang berbakat pas-pasan. "*The world is a republic of mediocrities, as it always was....*"

Ada melankoli di sini. Seperti kini. Kita merasa seakan-akan sejarah sedang mampir ke Indonesia dan mengetuk pintu, memanggili para tokoh untuk tampil, untuk naik ke pundaknya yang menjulang, untuk memberi bentuk kepada arus perubahan yang hilang bentuk, dan jadi orang besar. Tapi siapa yang menyahut?

Mungkin ada. Tapi kita tak yakin lagi bagaimana di zaman ini seseorang masih bisa naik ke pundak sejarah dan menjulang tinggi. Akhir milenium ini menyaksikan arus informasi yang dengan cepat menyebabkan tokoh apa pun esok hari akan tampak seperti berhala. Besar, mengesankan, tetapi sebenarnya hanya sebuah hasil konstruksi.

Tidak jarang orang menyesali itu. Ketika tokoh hanya berhala yang kehilangan mitos, hidup memang jadi datar. Tak ada aktor yang menonjol, drama tak memikat. Memang ada demokratisasi. Karisma para pemimpin menjadi hal yang rutin, dalam bentuk "administrasi", dan hidup lebih terencana. Tapi tidak selamanya itu menggugah dan orang memang layak bertanya: kenapa orang besar harus tidak ada? Pushkin pernah mengeluhkan kegemaran "orang ramai" memburu informasi, dengan membaca catatan yang memalukan dan pengakuan yang tak sedap dari orang-

orang termasyhur. Bagi Pushkin, mereka, yang ”berwatak rendah” itu suka bila menyaksikan orang yang luhur dihinakan dan orang yang kuat tampak lemah. Dalam pandangan Pushkin, ketika ”orang ramai” itu menemukan tiap detail yang menjijikkan pada catatan hidup seorang besar, mereka pun bertepuk, ”Dia kecil seperti kita semua! Dia keji seperti kita juga!”

Tapi Pushkin hidup di Rusia di abad ke-19; ia pelopor pembaruan puisi Rusia dan sastrawan tenar dengan darah biru; ia jiwa yang berani melawan sensor Tsar dan laki-laki yang berani mati dalam duel. Ia bukan bagian dari ”orang ramai” yang umumnya tidak mengejutkan dalam berperilaku. Pushkin tentu mudah meremehkan ”orang ramai” itu. Namun ada yang tak dilihatnya: ketika sang berhala tampak mengeluarkan lendir dan liur, yang terjadi tidak selamanya berupa pemerataan kekejian. Yang terjadi adalah lakon lain, sebuah lakon yang tidak lagi sepenuhnya membutuhkan tenaga dari keyakinan bahwa sang penggerak adalah sebuah subyek yang layak jadi pusat dunia.

Pernah ada masanya humanisme meletakkan manusia sebagai subyek yang utuh dan solid sebagai pusat hal ihwal—dan teladannya adalah tokoh besar sejarah. Namun yang berlangsung sekarang sebuah pertanyaan (yang disukai kaum *post-strukturalis* dalam filsafat): di mana ada subyek yang kukuh dan solid, ketika tubuh dan jiwa ternyata tidak bisa menentukan dirinya sendiri? Tidak bisa, karena hubungannya dengan dunia ternyata terpaut dalam bahasa—yang tersusun dari ruang, waktu, dan orang lain, dan langsung jadi bagian dari kesadarannya. Tidak bisa, karena tafsir manusia tentang dunia di luar diri erat berpautan dengan kekuasaan yang kait-berkait secara sosial. Tidak bisa, karena ”kesadaran” tidak pernah terpisah dari yang bukan-kesadaran.

Sang tokoh memang masih ada. Media memerlukan fokus, dan itu tokoh, dan sekarang adalah masa ketika ”dunia” berarti sebuah ruang dan waktu yang di-media-kan. Tetapi dalam posi-

si itu, sang tokoh hanya akan sebentar-sebentar saja memberikan makna. Makna—yakni alasan yang menenteramkan, atau inspirasi yang menggerakkan, sehingga orang hidup dan berbuat sesuatu dalam sebuah masyarakat yang sedang retak. Kultus, yang mengabadikan tokoh, akan memenjarakan dan memperdayakan semua pihak.

Sebab tokoh, atau aktor, didefinisikan oleh "*act*", atau laku. Laku itu selalu ada dalam konteks, selalu sebuah teks yang ruwet. Tapi itulah yang—meskipun tanpa tujuan yang jelas, visi yang agung—akan bisa memerikan makna dalam sebuah perbincangan sosial bila ia membuka pintu untuk pembebasan, penjelajahan. Drama tak cuma berlangsung karena tokoh, tapi karena ketegangan tindakan, juga di hadapan akhir yang tak kita ketahui. Dewa mati dan jagoan mungkin telah lama cacat. Tetapi lakon akan terus dengan pertanyaan, kerendahan hati, keberanian, dan hal-hal lain yang kita bisa berbagi.

Tempo, 1Februari 1999

PNINA

NAMANYA Pnina. Lengkapnya Pnina Rosenbaum. Perempuan Israel bertubuh tinggi, pirang, *moncer*, dan mandiri. Ia dibesarkan di kawasan miskin di Tel Aviv. Pada umur 17 tahun ia menang dalam lomba kecantikan dan jadi peragawati tenar. Umur 25, ia mendirikan pabrik kosmetik. Kini, pada umur 44, ia mendirikan sebuah partai politik.

"Saya namakan partai ini Partai Pnina Rosenbaum," kata perempuan itu. "Sebab setiap anak dan setiap orang dewasa di negeri ini kenal kosmetik Pnina Rosenbaum dan *pantyhose* Pnina Rosenbaum dan Pnina Rosenbaum sendiri. Selama 25 tahun, saya sudah jadi cewek paling masyhur di Israel."

Hanya karena itu? Tetapi "hanya" adalah kata yang menunjukkan sesuatu yang nisbi. Dalam kehidupan politik Israel kini, pelbagai partai baru dengan pelbagai alasan berdiri, ramai, riuh, *hararesek*.

Ada dua partai untuk imigran dari Rusia, ada satu lagi untuk imigran dari Maroko (dan ini yang ketiga). Ada partai baru untuk penduduk Arab, ada lagi partai untuk mereka yang menuntut sebuah stasiun siaran televisi dalam bahasa Rumania. Di samping itu, ada partai prokasino, ada partai promarijuana, ada partai promeditasi (bernama Partai Hukum Alam), ada partai *nyambel wijen*, menampung aspirasi orang yang lanjut usia. Tentu saja ada dua partai yang berapi-api membela lingkungan. Dan kini, ada "PPR", Partai Pnina Rosenbaum.

Itu semua bukan sebuah perasaan kaget di Israel. Juga bukan karena euforia dan kemaruk. Sistem banyak partai sudah ada di sana berpuluh tahun. Buat Israel, hiruk-pikuk itu agaknya lebih merupakan indikasi dari sesuatu yang lebih serius: sebuah eksplosi keanekaan. Daya tarik dan daya tampung partai nasional—

seperti Partai Buruh dan Partai Likud—yang ingin mencakup semua aspirasi, kini sedang dalam erosi. Jumlah kursi mereka diramalkan turun.

Ini adalah sebuah tanda tanya keras yang belum terumuskan dengan baik, tanda tanya terhadap konsep lama tentang ”publik”—juga tentang ”kepentingan nasional”, semangat yang hampir meletakkan ”kesatuan bangsa” sebagai sesuatu yang kudus. Dan semua ini terjadi di Israel, yang bertahun-tahun—sebagai sebuah bangsa, sebagai sebuah negara—hidup dengan siap-mobilisasi. Nasionalisme (dibawakan oleh Zionisme) sedang dalam simpang jalan yang ruwet. Dunia bukan seperti 50 tahun yang lalu. Dan tampaknya siapa pun tak bisa begitu saja mengelak, kecuali dengan menutup ratusan pintu dan jutaan mulut. Konsensus makin sulit. Jarak antara partai yang didirikan oleh Ezra Tisona (seorang penjudi yang ingin agar Israel meniru sukses Pemerintahan Palestina yang membuka kasino di Yeriko) dan partai keagamaan (yang atas nama”iman” bertepuk tangan ketika Perdana Menteri Rabin ditembak mati) adalah jarak yang jauh, tajam, berliku.

Maka, ”pluralisme”, kata yang kini nyaring itu, pada akhirnya harus bersua dengan perkara kemerdekaan dan kebenaran.

Kemerdekaan, dan itu berarti kebebasan individu, bukan saja sering dianggap sebagai sesuatu yang menakutkan—seakan-akan ”individu” adalah sebuah kekuatan yang destruktif—tetapi juga rapuh. Ia tidak dengan sendirinya akan terjamin oleh sebuah sistem politik yang demokratik, yang juga bertolak dari asas kebebasan individu. Isaiah Berlin pernah mengatakan bahwa ”hubungan antara kebebasan individu dan tata demokratis tidak niscaya ada”, dan ia benar. Sebuah tata yang didukung dengan bebas oleh rakyat banyak belum tentu sebuah tata yang memberikan peluang bebas bagi orang per orang yang hendak menyatakan dirinya secara penuh. Sokrates menentang demokrasi. Ia tidak per-

caya bahwa setiap orang—dengan mutu pribadi yang berbeda—harus punya suara yang sama untuk menentukan kepentingan publik. Sokrates dihukum mati.

Pluralisme pada akhirnya harus menjawab: seberapa plural masyarakat bisa plural? Apa gerangan yang disebut ”publik”, sehingga bisa terdiri dari anasir yang beragam—termasuk unsur yang menentang keragaman itu? Sebuah persoalan klasik: ketika ”publik” dirumuskan sebagai sebuah wadah di mana beraneka ragam orang-orang menentang film porno, dan pornografi dianggap sebagai sesuatu yang destruktif bagi ”publik”, masih jadi soal: sebenarnya cukupkah alasan untuk menyingkirkan siapa saja yang gemar *blue film* dan cerita jorok stensilan.

Dan itu berarti juga pertanyaan tentang keragaman dan kebenaran. Kebenaran sering kali jadi alasan besar untuk bersepakat dan membentuk ruang publik yang kompak. Tetapi kebenaran—kita tahu—bisa merupakan hasil tafsir dan konstruksi siapa yang paling berkuasa, melalui mikrofon atau yang lain. Di zaman ketika media massa menjadi penting, dan ”imagologi” lebih mungkin menghasilkan konsensus ketimbang ideologi, konsensus pun bisa merupakan hasil ”kebenaran” yang sebenarnya kebetulan. Bahkan mengandung represi.

Itu mungkin sebabnya kian lama Israel (dan mana saja) kian riuh. Konsensus ternyata bisa hanya sebuah hasil kosmetik! Seperti Pnina. Tidak aneh lagi.

Tempo, 8 Februari 1999

TLÖN

BARANGKALI Tlön adalah sebuah tempat, yang pernah ada atau tidak pernah ada. Pengarang Argentina termasyhur itu, Jorge Luis Borges, bercerita bahwa pada suatu hari ia menemukan sebuah buku dalam bahasa Inggris. Tebalnya 1001 halaman, berjudul *A First Encyclopedia of Tlön*. Volume XI. *Hlaer to Jangr*. Tidak ada petunjuk tahun dan tempat penerbitan. Tapi di kitab itu ditemukannya ”sebuah fragmen penting mengenai sejarah lengkap suatu planet tak dikenal, dengan beragam arsitektur dan kartu kocoknya, keseraman mitologi-mitologi dan pelbagai dialek bahasanya, para penguasa dan samudra-samudranya, aneka mineral dan burung-burung dan ikan-ikannya, aljabar dan apinya, perdebatan-perdebatan teologi dan metafisikanya”.

Borges bercerita dengan gaya seorang penelaah yang teliti dan sekaligus pendongeng yang membual. Tapi apa bedanya? Kita telah dipacu terus oleh tuntutan untuk selalu punya kepastian dan stabilitas—untuk bisa merancang, untuk bisa menguasai ruang dan waktu—dan kebenaran ditentukan dari keperluan itu. Borges memberontak. Ia merantas batas antara ilmu dan khayal, dan membawa kita masuk ke labirin mimpi. Justru dengan memakai dua gaya itu—dingin, obyektif, tapi sesungguhnya omong kosong—agaknya Borges ingin menunjukkan bahwa ia ”tidak berikhtiar mencari kebenaran”. Seperti para ahli metafisika Tlön, yang penting adalah ”berlomba-lomba mengejar kedahsyatan”.

Yang dahsyat, yang memukau, yang mencengangkan. Itulah sebabnya *Labirin Impian*, karya Borges yang baru saja terbit (dengan alih bahasa yang bagus sekali oleh Hasif Amini), merupakan paduan yang asyik dan menyesatkan antara pelbagai presentasi: sebuah naskah mungkin sekaligus sebuah kritik sastra, tapi

ia juga puisi, cerita pendek dan khayal. Seperti para ahli metafisika Tlön, Borges tampaknya setuju bahwa filsafat (dan dengan demikian juga risalah hasil pemikiran umumnya) adalah ”suatu cabang dari sastra fantasi”. Borges bisa menyebut Spinoza dan Leibniz dan para pemikir yang pernah hidup. Tapi kita tak tahu apakah Ezequiel Martinez Estrada dan Drieu La Rochelle pernah ada dalam sejarah. Satu bab ditulisnya—dengan gaya sebuah telaah sastra yang serius—tentang sebuah buku yang berjudul *Pendekatan Terhadap al-Mu'tasim*, karya pengacara Bombay Mir Bahadur Ali, terbit akhir tahun 1932. Tetapi kemudian kita tak begitu peduli untuk tahu bahwa buku itu sebenarnya tak pernah ditulis oleh siapa pun....

Soalnya kemudian: bisakah kita hidup dengan main-main antara ”fakta” dan ”dusta” seperti itu. Jika filsafat adalah ”satu cabang dari sastra fantasi”, benarkah sastra dan fantasi menjadi induk segala percaturan. Tapi agaknya, bagi Borges sendiri, tidak pernah ada induk. Juga sastra fantasi tidak menjadi awal dan akhir seluruh percakapan. Ia tak dapat jadi dasar. Kita bermain, untuk memakai kata-kata Derrida, di atas ”papan catur yang tanpa dasar”.

Dalam hal ini kita bisa membedakan Borges dengan Italo Calvino: dalam karya orang Italia ini kita menemukan dongeng sepenuhnya, sering sebagai alegori yang utuh. Apa yang istimewa pada Borges, dan yang istimewa ini mengusik kita, ialah bahwa ceritanya bisa dimulai dengan adegan sehari-hari, detail yang biasa dan amat kita kenali: pipa tembakau di mulut, percakapan makan malam, catatan kaki sebuah tulisan, koin, dan kertas koran. Borges membawa kita kembali ke dunia kita yang teratur tetapi sebenarnya rentan: ada *chaos*, paradoks, ambiguitas, yang menerobos di sekujur wujudnya. Hasif Amini menyebutnya sebagai ”ambivalensi yang tak tercekal dan murah hati”. Borges sendiri mungkin melihat dunia sebagai Babilonia yang dirundung lotere:

”Babilonia bukanlah apa-apa selain sebuah permainan kebetulan yang tak terhingga”.

Lalu di mana pegangan kita? Di mana gantungan terakhir, di mana Tuhan? Dalam dunia seperti ini Tuhan bisa menjadi maha-penting, tetapi sabda-Nya sudah selesai dan pada saat yang sama tidak berhenti. Sebungkah firman saja sudah cukup dahsyat untuk tak perlu diulang-ulangi. Setelah itu: riak gelombang tafsir yang tak pernah selesai. Masing-masing tafsir mungkin mencoba ”mencari kebenaran”, atau ”mengadakan sesuatu yang mereka anggap mendekati kebenaran”. Tapi setiap kali ia tak dapat menghidupkan kembali firman itu dalam bentuknya yang utuh, yang dahsyat, yang memukau. Selalu ada risiko bahwa tafsir itu melakukan reduksi (karena bahasa tak pernah bisa memadai), atau lahir dari sebuah pandangan yang sudah punya bingkai tertentu—bingkai purbasangka, bingkai kepentingan, bingkai ruang-dan-waktu yang membatasi. Manakah yang bisa mengklaim/diklaim sebagai ”paling sahih”? Itu pertanyaan Hasif Amini dalam diskusi tentang Borges di Komunitas Utan Kayu pekan lalu. Tak ada, itulah jawabnya. Tak ada yang bisa menganggap diri punya otoritas.

Tentu saja orang bisa cemas mendengar jawab ini. Tetapi penerbit *Labirin Impian*, LKIS Yogyakarta—dikelola oleh sejumlah cendekiawan muda Islam—rupanya justru ingin agar kita mencoba kecemasan itu. Dalam sebuah pengantar yang bersemangat, penerbit menulis bahwa sastra Borges ”menggoyahkan klaim absolut setiap tatanan yang melupakan posisinya sebagai satu wacana di antara sekian banyak wacana lain”. Kegilaan dalam karya Borges justru bisa jadi berkah. Terutama karena kita menghadapi ”ideologisasi Quran”, yang selalu menghasilkan ”akidah tunggal yang benar,” yang dijadikan ”ujung tombak dakwah”, yang menuntut umat agar ”merealisasikannya” sepersis mungkin.

Jelas, ini sebuah suara pembebasan. Tapi nanti dulu: iman tan-

pa klaim kebenaran yang absolut mungkin tak bisa disebut iman. Atau kita bisa berkelit: ini justru iman yang sejati. Sebab Tuhan begitu dahsyat sehingga Ia tak cukup disamakan dengan ”akidah tunggal yang benar” yang sebetulnya hanya hasil tafsir. Tapi Kitab Suci juga memaklumkan hukum yang jelas dan persis buat manusia. Bagaimana kita menerimanya? Jika kita katakan, hukum itu tak sama dengan Dia, karena tak suatu pun yang menyamai-Nya, apakah hukum itu? Bagaimana Tuhan tanpa hukum, dan hukum tanpa otoritas?

Tak ada jawab, belum ada—juga oleh Borges.

Tempo, 15 Februari 1999

JIP

DI altar Katedral Jakarta, malam itu, menghadap ke jenazah Romo Mangun yang terbaring, pastor muda dalam jubah ungu itu bercerita tentang sebuah jip Willys tua. Mobil itu sebuah kado ulang tahun ke-70 yang disiapkan sejak beberapa bulan yang lalu. Romo Mangun, kini wafat—dan disemayamkan beberapa jam di ruang dalam Katedral itu—tentu tak akan membutuhkannya lagi. Tapi pernah ia mengatakan bahwa ia menyenangi kendaraan jenis itu, dan para pastor yang lebih muda, yang sangat menghormatinya, mendengar. Diam-diam mereka berusaha, dan akhirnya sebuah jip Willys tua dapat mereka beli di Bandung.

Mereka ingin memberikan kado itu pada 6 Mei 1999 nanti. Desember 1998, Romo Windiyatmoko, bersama Romo Mudji Sutrisno, datang ke rumah Romo Mangun di Yogya. Mereka sudah memberitahukan bahwa sebuah jip Willys telah didapat untuk Romo Mangun. Pastor berambut putih itu bangun dari duduknya: ”Kalau begitu saya tidak jadi mati,” katanya.

10 Februari itu Romo Mangun meninggal. Ia tak sampai ke usia 70. Di tahun 1995 para dokter sudah tahu bahwa penyakit jantungnya tak akan tertolong. Tapi ia jalan terus, sampai hari itu, ketika di sebuah seminar tentang buku di Jakarta, ia tiba-tiba harus berangkat ke kehidupan yang tak memerlukan apa pun: jip atau sejarah.

Ada yang sedih dalam anekdot ini. Sejarah sangat penting bagi Y.B. Mangunwijaya—sejarah dan mitos, dan ia tak akan mendapatkannya kembali. Jip Willys ia sukai karena benda itu mengingatkan sebuah masa silam yang sangat berarti baginya: masa perang kemerdekaan, ketika ia jadi anggota Tentara Pelajar, ketika ia suatu saat menyetir sebuah jip Willys untuk Sri Sultan, se-

buah masa yang digambarkan dengan kagum (justru dari sudut pandang seorang kapten tentara Belanda) dalam *Burung-Burung Manyar*. Jip Willys—sesuatu yang kini tampak sederhana tapi juga langka, sesuatu yang pernah menandai kegagahan yang terbuka dan lempang, sesuatu yang kini punah dan digantikan oleh Mercedes-Benz yang berpendar. Sejarah sangat penting bagi Mangunwijaya— terutama ketika sejarah bertaut dengan mitos, dan mitos bertaut dengan kefanaan.

Salah satu elemen dalam kefanaan adalah mati dan kekalahan. Mitos justru hidup karena itu. Ada kalimat Roland Barthes yang agaknya cocok untuk karya Mangunwijaya. Mitos, kata Barthes, ”bukan kebohongan, bukan pula pengakuan, melainkan penasrifan”. Dalam *Roro Mendut*, *Burung-Burung Manyar*, *Durga Umayi*, mitos bergerak sebagai sesuatu yang diimbuhkan dan mengubah cerita dasar yang diterima secara umum. Dalam wujudnya yang baru, para pahlawan bukan mereka yang tak pernah jatuh. Salah satu adegan dalam *Burung-Burung Manyar* yang menurut saya menarik ialah ketika si kapten tentara Belanda melihat para pemimpin Republik Indonesia ditangkap, setelah ibu kota Republik, Yogyakarta, diduduki, Desember 1948. Di hari itu siapa akan percaya Indonesia akan berdiri lagi? Tapi kapten itu melihat wajah Sjahrir di antara para tahanan. Ia tak melihat wajah seorang yang kehilangan.

Sjahrir: bagi Mangunwijaya, tokoh ini juga sesosok mitos. Tak gampang memahami kekaguman Romo Mangun pada Sjahrir. Mangunwijaya bisa hidup dikelilingi kere di tepi Kali Code. Sementara itu, Sjahrir, seperti digambarkan oleh Rudolf Mrázek dalam *Sjahrir: Politics and Exile in Indonesia*, dengan enak bergerak di antara nona dan tuan muda yang bahkan di masa pendudukan Jepang berdansa sembunyi-sembunyi mengikuti *jazz* Benny Goodman di radio klandestin. Tentu saja harus dicatat: ada masanya Sjahrir juga, seperti dilakukannya di tahun 1930-an,

bisa bergerak di antara kaum buruh, sambil menyiarkan *Das Kapital* Karl Marx yang dijelaskan secara populer oleh Bung Hatta.

Tapi mungkin Romo Mangun tertarik pada Sjahrir karena Sjahrir melihat perlawanan terhadap kolonialisme bukan sekadar perlawanan dendam. Ketika Perang Dunia II meletus dan Jerman menghantam Belanda, Sjahrir tak bertepuk, meskipun Hitler jadi populer di tanah jajahan. Dari pengasingannya di Banda Neira, Sjahrir menulis, ”Aku membenci [Hitler] dengan sepenuh tenagaku, sebab aku tahu ia adalah personifikasi dari semua kekuatan yang melawan kemajuan dan pembebasan manusia.” Kolonialisme dilawan seperti halnya Naziisme harus ditentang: dengan argumen yang sama.

Pandangan seperti itu tentu dipengaruhi oleh sosialisme, yang lebih mengasumsikan persamaan manusia ketimbang nasionalisme, dan ini pas bagi seorang rohaniwan Katolik yang dekat dengan para jelata. Namun buat Romo Mangun bukan itu saja yang penting. Tulisannya dalam buku *Mengenang Sjahrir* menjelaskan: Sjahrir menarik hatinya karena orang ini ”kalah atau gugur”.

Apa arti kalah atau menang dalam pengertian historis? Itu pertanyaan Romo Mangun. Sebenarnya besar sekali artinya. Memang, setelah ratusan tahun kita tahu bahwa yang kemarin disalibkan ternyata kemudian diikuti, yang kemarin dihujat kemudian dipuja. Tapi bagaimanapun juga kekalahan dalam suatu tahap waktu bisa berarti kesengsaraan sejumlah besar manusia yang konkret. Di Indonesia hal ini kita saksikan ketika PKI dihancurkan—dan kita tak bisa meringankan hal itu. Namun barangkali yang menyebabkan sosok Sjahrir terasa dekat pada Romo Mangun ialah ambivalensi Sjahrir terhadap permainan kalah dan menang itu sendiri, yang dalam politik berarti ”tak berkuasa” dan ”berkuasa”. Sahabat lamanya, Sal Tas, seorang sosialis Belanda, melihat sesuatu pada diri cendekiawan asal Sumatera Barat ini: ”Di lubuk hatinya,” tulis Sal Tas dalam kenang-kenangannya,

”Sjahrir tak menyukai politik.”

Sjahrir, menurut Sal Tas, terlibat dalam politik karena rasa kewajiban, bukan karena minat. Di masa muda hal itu tak tampak benar. Tapi kian tua, ketika taruhan kian besar, juga rasa cemas, ketika vitalitasnya mulai disedot oleh introspeksi, Sjahrir mulai melawan hasrat politik dari batinnya. Bersama itu, tumbuh ”nostalgianya terhadap dunia anak”.

Masa silam sebelum pamrih: bagi Sjahrir itu berarti bermain riang dengan bocah-bocah di pantai Banda. Bagi Romo Mangun itu ditandai oleh sebuah benda yang kini tampak bersahaja: jip Willys. Mungkin kemerdekaan di momen tanpa-pamrih itu tak bisa ditukar dengan kemenangan di kemudian hari, meskipun kemenangan itu juga membawa piala itu: kemerdekaan.

Tempo, 22 Februari 1999

FO

KEKUASAAN yang lucu bukanlah kekuasaan. Sang raja tak bisa merangkap sebagai si badut. Tapi, pada saat yang sama, kita butuh komedi. Sebab itulah para pangeran Pandawa punya Semar-Gareng-Petruk. Si jenaka, sebagai satu kutub lain dari si kuasa, agaknya merupakan fenomena politik yang punya sejarah yang begitu panjang, hingga saya berpikir jangan-jangan keduanya tak terpisahkan: ada yang menggelikan pada kekuasaan, dan ada kekuasaan yang muncul dari mulut badut-badut.

Tahun 1969 seorang aktor dan dramawan Italia, Dario Fo—kemudian ia mendapat Hadiah Nobel untuk kesusastraan tahun 1997—berkeliling Italia membawakan karya-karya pendek, *mistero buffo* (misteri jenaka), semacam adaptasi atas teks Zaman Pertengahan, lakon-lakon yang beratus-ratus tahun yang lalu diperankan oleh para *giullari*. Antara abad ke-4 dan ke-15 itu seorang *giullare* biasa muncul di jalan-jalan kota dan berkisah kepada penduduk tentang keadaan buruk hidup mereka, meneruskan tradisi teater rakyat lama yang tampil ganjil dan lucu, membawakan ”misteri”: sebuah lakon, sebuah kisah agama, sebuah pertunjukan.

Dalam *mistero buffo* yang dibawa oleh Dario Fo, kisah keagamaan Kristen dihidangkan lagi, tetapi Fo adalah seorang komunis (sampai ia meninggalkan partai ini tahun 1970) dan tentu saja tafsirnya sama sekali berbeda.

Konon, demikian Fo bercerita, di Zaman Pertengahan itu, setiap Desember orang menyelenggarakan keramaian selama 8 sampai 11 hari. Di akhir karnaval itu penduduk yang jelata ramai-ramai memasuki gereja. Di transeptum sang uskup berdiri. Ia akan melepaskan pakaian kebesarannya dan memberikannya

kepada si *giullare* utama. Pelawak ini kemudian naik ke mimbar dan menirukan gaya sang uskup berkhotbah. Bukan hanya gerak khas pembesar gereja itu yang ditirukan, tapi juga isi wejangannya. Mistifikasi kekuasaan pun dicopot. Apa yang angker dan anggun menjadi lumrah dan akrab. Barangkali pada saat itu semacam pertalian kembali terjadi antara yang memegang kuasa dan orang jalanan yang kumuh.

Tapi dari teks Dario Fo kita tak tahu, seberapa jauh ada perkenan yang suka rela dari Gereja terhadap satire yang dibuat dalam karnaval itu. Yang disebutkan ialah bahwa tahun 1466, Gereja mengeluarkan sebuah larangan: jemaah tak boleh lagi ikut serta dalam *mistero buffo*. Penjelasannya tak sulit dicari. Tahun 1465 di Kota Antwerp, Belgia, ada sebuah *mistero* yang menyajikan adegan penyaliban. Di sebelah sini ada seorang aktor yang memerankan Yesus. Di sebelah sana ada dua penjahat. Ke tengah kerumunan penonton itu seorang juru seru berteriak: ”Siapa di antara ketiga orang ini yang kalian ingin salibkan?” Jawab penonton, menderu: ”Jean Gloughert!” Nama itu adalah nama Pak Wali Kota.

Di Paris lain lagi. Sebuah adegan penyaliban dipanggungkan di Place du Louvre. Di sebelah sini ada pemeran Yesus. Ada juga Ponsius Pilatus, konsul Romawi yang menguasai tanah Palestina itu, yang siap dengan botol air untuk mencuci tangannya. Di sebelah sana ada aktor yang memerankan dua uskup. Ya, uskup Katolik, bukan para pembesar agama Yahudi. Mereka inilah yang meminta agar Kristus disalibkan. Bagi Fo, ini sebuah sindiran yang paling kentara terhadap hierarki Gereja waktu itu, dan dari dia kita mendengar bahwa kisah *mistero buffo* memang sering berisikan protes sosial yang mendekati ”murtad”.

Ada sebuah cerita yang menghadirkan Daud, yang setelah minum-minum memperolok-olok siapa saja. Di sini Tuhan seakan-akan digambarkan sebagai sosok yang memilih dengan sesuka hati orang yang akan diberinya kekuasaan atau tanah, atau seba-

liknya, diberi nasib buruk dan nista. "Kalau kalian mengeluh!" demikian ancaman Tuhan sebagaimana dikutip oleh pemeran Daud, "aku akan lempar kalian masuk Neraka!"

Itulah sebabnya, kata Fo, Paus akhirnya melarang *mistero buffo*. Ketika seorang *giullare* asal Jerman, Hans Holden, mencoba untuk terus, ia ditangkap. Peradilan Gereja memerintahkan membakarnya sampai mati.

Dalam pemaparan Dario Fo, para pembesar Gereja—seperti halnya Tuhan Bapa—mewakili kekuasaan yang harus ditentang (dan ditertawakan, tentu saja dengan ketawa yang getir). Sementara itu, seperti dalam tradisi rakyat dari abad ke abad, Yesus adalah sang pembebas yang diunggulkan. Ia ditampilkan sebagai yang berdiri di pihak yang miskin, yang berdosa, bahkan yang pemabuk. Dario Fo menyamakan Yesus dengan Dionysius, dewa Yunani 15 abad sebelum Masehi. "Dikisahkan bahwa ia begitu mencintai umat manusia," demikian Fo bercerita, "sehingga ketika ada setan yang hendak mencuri musim semi dan membawanya ke neraka agar bisa ia nikmati sendiri, Dionysius memutuskan untuk mengorbankan diri untuk manusia: ia naik seekor keledai, turun ke neraka, dan membayar dengan nyawanya sendiri agar manusia tetap kembali memiliki musim semi." Bagi Fo, Yesus seperti itu: ia berkorban. Dan seperti dalam cerita tentang pernikahan di Kota Kana, Yesus menciptakan anggur yang berlimpah dari air. Ada padanya jejak Bacchus, kata Fo, dewa yang riang dan bisa riuh.

Mungkin itulah oposisinya: kekuasaan di satu pihak dan sikap riang dan riuh di lain pihak. Dalam lakonnya yang sudah diterjemahkan lengkap ke dalam bahasa Indonesia dalam majalah *Kalam*, (Edisi 12, 1998), *Anarkis Itu Mati Kebetulan*, para perwira polisi dipermainkan oleh seorang gila yang dengan cepat pandai menyamar menjadi hakim dan menjadi uskup. Dan di sini kita melihat bagaimana kekuasaan menjadi lucu, gila, dan sial, se-

mentara yang sinting—yang riuh dan riang—menjadi berkuasa.

Kekuasaan memang lucu, gila, dan bisa sial, terutama ketika ia tak tahu lagi bahwa tidak semua orang dapat dikuasai dan dibuat percaya kepadanya. Tetapi sebaliknya, yang jenaka hilang kejenakaannya ketika ia menjadi sadar bahwa ia bisa punya efek untuk mengubah perilaku. Ketika Dario Fo mengira komedi dan satire bisa dipakai sebagai sebuah instrumen yang ampuh untuk mengubah dunia, ia pun kehilangan yang lucu dalam ceritanya. Sang komedi pun jadi serius, dan jadi lucu justru dalam ketidak-lucuannya—seperti para Presiden dan Raja yang pongah dan pada saat itu menjadi menggelikan.

Tempo, 1 Maret 1999

BYAR

PERNAH saya bertanya, di masa macam apa kita hidup. Seseorang mengirimkan jawab dalam sebuah kalimat: ”Di masa ketika sejarah membangunkan kita dan membentuk huruf koma.” Setelah itu? ”Setelah itu ia membentuk koma lagi dan koma lagi dan koma lagi—seribu koma untuk dirinya, atau dari dirinya, dengan kematian.”

Ada sesuatu yang belum selesai dalam koma. Ada sesuatu yang telah habis dalam kematian. Katakan, apa yang akan menyusul setelah koma dan kematian? Kali ini tak ada jawab.

Tak demikian jelas sebenarnya, apakah jawaban mungkin. Seribu koma itu berdiri menjadi puing. Kematian ada dan dilupakan, tetapi yang tak selesai, yang belum rampung, menghadang kita: bukan sebagai janji, melainkan sebagai bekas, dalam hidup sehari-hari, dalam imajinasi. Bekas dari apa yang pernah dicapai. Di Indonesia sekarang kita tak melihat pesimisme. Yang kita lihat adalah beberapa harapan yang seperti kembang api, byar, marak, melintasi kepala kita, dan jatuh dari langit, atau, setelah pendar yang memikat itu, tak kelihatan lagi di dalam gelap. Dan kita tahu, tanpa gelap itu segala kembang api tak akan menjadi kembang. Optimisme? ”Hanya demi untuk orang-orang yang tak punya harap maka kita diberi harapan.”

Itu kalimat dari Walter Benjamin. Saya kira, dalam masa yang tak jelas ini, kita bisa berbicara sedikit panjang tentang Benjamin dan harapan. Dari biografinya kita tahu ia mencoba melarikan diri dari Jerman Nazi, untuk pindah ke Amerika, dan bunuh diri di perbatasan Spanyol dan Prancis, 26 September 1940. Bukan kebetulan, tentu, bahwa ia menjadi salah satu tokoh yang menarik dalam kumpulan esai *Men in Dark Times* Hannah Arendt. Arendt menyebut satu episode: Walter kecil membaca sebuah sa-

jak dalam buku anak-anak, tentang manusia cebol yang bongkok yang menghadang anak-anak kecil di gudang anggur atau di dapur dan merebut botol atau memecahkan poci.

Si Cebol Bongkok itu menghantuinya seumur hidup, seakan-akan demit yang senantiasa menghadangnya agar ia sial dan celaka. Ibu-ibu Jerman suka mengatakan kepada anaknya yang kesandung kursi atau menjatuhkan gelas ke lantai: ”Pak Kikuk kirim salam”—*Ungeschickt lässt grüssen*. Dan Pak Kikuk, atau si Cebol Bongkok, atau sang Sial, seakan-akan senantiasa mengamat-amatinya, mengiriminya salam, bahkan menjerembapkan Walter Benjamin sampai di harinya yang terakhir. Ia melarikan diri, sesuatu yang memang harus dilakukan seorang cendekiawan Yahudi yang dekat dengan Marxisme, terutama setelah Gestapo menggeledah kamarnya. Hanya beberapa jam lagi ia akan bebas, hanya beberapa kilometer: ia tinggal melewati bukit-bukit dari wilayah Spanyol itu ke Port Bau yang tak dijaga polisi perbatasan. Tapi ia tahu jantungnya tak akan kuat untuk berjalan kaki mendaki, dan sebab itu ia membunuh diri. ”Hanya demi untuk orang-orang yang tak punya harap maka kita diberi harapan.”

Janggal memang bahwa orang yang menuliskan kalimat itu menyebut dirinya seorang Marxis. Marxisme adalah sebuah iman tentang perubahan dunia dan sejarah yang akan berakhir dengan kebebasan. Dalam iman ini, sejarah, kalaupun membentuk seribu koma, membentuknya dalam sebuah garis lurus. Garis lurus itu, dibangun oleh dialektika, akan berujung di sebuah surga di bumi. Tetapi bagi Benjamin, ”malaikat sejarah” melihat sesuatu yang tak kita lihat: ”Di mana satu mata rantai peristiwa tampil kepada kita, [sang malaikat sejarah] melihat sebuah malapetaka yang tak henti-hentinya menimbun runtuhan demi runtuhan, dan melontarkannya di depan kakinya.” Sang malaikat sebenarnya ingin tinggal, membangunkan mereka yang mati, dan bergabung bersama dengan yang telah dihantam sampai hancur. Na-

mun ”sebuah badai bertiup dari Surga,” tulis Benjamin pula, dan ”tak tertahankan, mendorongnya ke masa depan.” Tapi ia bergerak ke masa depan dengan menghadap ke belakang, ”sementara unggunan puing tumbuh kian lama kian menjulang ke langit.” Menurut Benjamin, ”badai itulah yang kita sebut ’kemajuan’.”

Barangkali itukah sebabnya ada sebuah jawaban: bunuh diri?

Kita bisa menjawab ya atau tidak, tapi dengan itu kita mengakui bahwa bunuh diri di sini bukan hanya persoalan psikologis ataupun sosial. Seorang pemikir lain menulis sebagai kalimat pembuka dari sebuah esai yang kemudian terkenal: ”Hanya ada sebuah persoalan filsafat yang benar-benar serius, dan itu adalah bunuh diri.”

Albert Camus menulis *Le Mythe de Sisyphe* persis di tahun ketika Benjamin memilih untuk tak hidup terus dalam sebuah periode ketika optimisme guncang: demokrasi dan kemerdekaan manusia tampak melintas setelah Perang Dunia I, tapi segera diganti totalitarianisme dan pembantaian. Membaca kembali esai panjang yang memukau itu kita akan tahu apa yang menyamakan Camus dengan Benjamin. Bagi keduanya, filsafat, konsep, teori bisa mempunyai logika yang lurus, dan membentuk sesuatu yang padu, tetapi ada hal-hal yang mengatakan bahwa tak semuanya bisa tertangkap dengan itu. Ada momen-momen pemberontakan dari yang ”karnal” dan yang tak terduga. Absurditas bukanlah kegilaan. Yang absurd adalah kepekatan dan keganjilan dunia. Pada suatu saat kita sadar bahwa selama ini sebenarnya alam semesta kita pahami sebagaimana kita meletakkannya dalam kerangka dan syarat kita. Rancangan, Utopia, dan iman tentang kemajuan menjadi goyah ketika dunia ternyata senantiasa luput, menjadi tak tertembus lagi dan terasa asing, dan kecerdasan tak memuaskan lagi.

Yang kemudian jadi persoalan ialah, jika arah ke depan itu tak bisa selesai diperikan, dan sebab itu bisa dikatakan tak ada, seja-

rah bisa tak punya arti apa-apa. Dan hidup? Dan harapan? Camus tak menyimpulkan bahwa logika ini harus ditarik sampai ke ujung yang pahit, dan itu artinya kematian yang dipilih. Ia mengambil ibarat, dan itulah mitos Sisiphusnya yang terkenal itu. Tokoh dongeng Yunani ini dihukum para dewa untuk mengangkat sebuah batu besar ke puncak gunung. Begitu ia sampai di sana, batu itu jatuh berguling kembali ke bawah, dan ia harus kembali mengangkatnya. Tanpa akhir. Tapi ia bertahan, dan dengan itu dewa dan batu ia nafikan. Alam semesta tanpa Tuan. Pergulatannya menjadi sesuatu yang memenuhi dirinya. ”Orang harus membayangkan Sisiphus berbahagia.”

Jika harapan adalah sesuatu yang relevan, mungkin itu terjadi ketika, ”byar”, kita tahu: kita toh bisa melawan yang paling menindas, yaitu Nasib. Kita bisa menertawakan Pak Kikuk yang menguntit kita.

Tempo, 8 Maret 1999

BEN

DARI mana datangnya kekejaman? Saya punya tiga buah cerita. Pertama dari novel *Karamazov Bersaudara* Dostoyevski: Sepasukan serdadu asing menduduki sebuah desa, dan seorang anak bayi ditembak mati. Para serdadu itu mengangkat bayi itu, membopongnya, dan menepuk-nepuknya agar ketawa. Salah seorang prajurit menodongkan pistolnya empat inci dari wajah si orok. Si orok ketawa, mengulurkan tangannya yang kecil ke arah revolver itu, dan di saat itu si serdadu menarik picu. Senjata api itu meletus. Wajah si bayi hancur, otaknya terberai.

"Aku pikir jika Setan tidak ada, manusia telah menciptakannya," kata Ivan Karamazov kepada saudara kandungnya, Alyosha.

Cerita kedua: hampir tiga milenia yang lampau, Ashurnasirpal II, raja Asiria, setiap ia menaklukkan sebuah kota musuh, ia memerintahkan prajuritnya agar menghimpun seluruh penduduk yang kalah. Tentara itu pun memotong kaki dan tangan orang-orang taklukan itu, hingga tinggal batang tubuh. Kemudian mereka pun ditinggalkan terhimpun di lapangan kota dengan darah yang mengalir terus sampai mati.

Cerita ketiga: Di tahun 1968, seorang tentara bercerita kepada saya bagaimana ia membunuh seorang anggota PKI di desanya. Ia ikat orang itu dengan kabel, dan kabel itu ia sambungkan ke sebuah mesin diesel. Lalu strom ia jalankan. Beberapa belas menit orang itu kesakitan, lalu mati.

Horor—bisik seorang tokoh di tengah rimba Vietnam dalam film *Apocalypse Now*. Horor tak bisa menjadi konsep. Horor melahirkan imajinasi. Dalam bahasa Inggris ada sebuah kata yang tidak persis batasannya, yaitu *evil*, yang bisa berarti "kejahatan",

bisa berarti "kekejian". Dalam bahasa Indonesia, "kejahatan" bisa hanya berarti tindakan kriminal, sementara "kekejaman" lebih mirip dengan "kebrutalan". Tapi, dengan atau tanpa kata, horor itu berlangsung. Sebuah metafor pun lahir.

Iblis adalah kiasan itu. Ia jadi sosok yang mengkonkretkan apa yang buas, bengis, dan keji—kekejaman yang dibenarkan untuk dilakukan dengan atau tanpa dalil. Ia pun hidup dalam cerita-cerita agama, diucapkan dalam khotbah, dilukiskan dalam area. Ia muncul dalam khayal sebagian makhluk dengan sayap besar, tanduk melengkung, mulut yang menyeringai.

Namun personifikasi bisa menimbulkan jarak. Di sini kejahatan seakan-akan berada di sebuah bawah-bumi yang lain, sebuah kekuatan gelap yang sekali-sekali datang mendekat. Seorang teman punya sebuah lelucon. Ada seorang yang bepergian sendiri, naik kuda, di padang pasir berbulan-bulan. Berminggu-minggu ia berhasil menahan napas syahwatnya. Tapi akhirnya ia gagal. Pada suatu pagi, karena tak tahan lagi, ia menyetubuhi kudanya. Tapi segera ia menyesal. Ia pun bersembahyang memohon ampun kepada Tuhan: "Ya, Allah, ampunilah hamba-Mu. Hamba telah terbawa oleh bujukan Iblis". Tidak jauh dari situ, Iblis sedang duduk dan mendengar. Ia kesal: "Dia yang enak, kok, saya yang disalahkan".

Jika Setan tidak ada, manusia menciptakannya, kata Ivan Karamazov. "Menciptakan" Iblis bukan hanya muncul sebagai pelaku kekejaman yang mengerikan. "Menciptakan" Iblis juga berarti memisahkan dunia yang jahat dari manusia, dan terbentanglah batas antara yang jahat dan yang baik di dalam kesadaran. Tapi bisakah? Benarkah itu?

Orang seperti Ivan Karamazov tahu bahwa batas itu sebenarnya hanya sesuatu yang khayali. Pandangan ini bukan saja meletakkan manusia sebagai sesuatu yang ambivalen. Lebih penting dari itu, di sini manusia tidak bisa cuci tangan. Ketika para serda-

du menembak wajah bayi itu dari jarak dekat, horor yang menghantui kita ialah karena saat itu kita tahu bahwa para algojo itu sama dengan yang kita kenal dalam cermin.

Dalam keadaan terbatas-bata, kita bersua dengan mitos. Mitos melindungi manusia dari kesalahan menafsirkan hidup. Ia bagian yang dekat dengan bawah-sadar kita—ada harapan, ada kengerian—yang meluncur ke publik, tumbuh, berkembang biak. Ia menyajikan ambiguitas. Dengan itu manusia pun bisa menemukan ambiguitas hidup, yang dimulai dari ambiguitas Tuhan atau dewa-dewa, ketika kejahatan hadir. Dalam teks Hindu lama, dewa dan setan-setan keduanya berbicara kebenaran dan keduanya berbicara ketidakbenaran.

Memang, kemudian di Iran kuno orang merumuskan bahwa dalam hidup ada asas yang baik, yang membawakan cahaya, dan ada asas yang jahat, yang membawakan kegelapan. Keduanya tak tergantung satu sama lain. Dualisme ini kemudian kita temukan dalam pemikiran Yudaisme akhir, dalam agama Kristen dan Islam. Meskipun dengan catatan: bagi agama-agama ini, Iblis juga adalah ciptaan Tuhan, dan dengan demikian yang terjadi bukanlah ”pertandingan” yang seimbang. Tuhan pada akhirnya juga Sang Hakim. Manusia tidak berada sebagai campuran antara keduanya. Ia diciptakan menurut citra Tuhan dan kemudian menjadi wakil-Nya di bumi.

Manusia di sebelah sini dan Iblis di sebelah sana—barangkali inilah cara untuk menandaskan kebaikan anak cucu Adam. Kata-kata Anne Frank yang menyentuh ialah ketika gadis kecil Yahudi itu—yang hidup di bawah kebencian yang menguasai Eropa—menulis dalam catatan hariannya bahwa ”manusia pada dasarnya baik”. Tapi benarkah Hitler benda asing yang tak akan kekal?

Mungkin manusia tak pernah bisa ditentukan dari *pada dasarnya*. Dalam diri setiap kita tersembunyi seorang algojo, tapi

manusia bisa merasa bersalah. Juga manusia bisa merasa malu. Ia bisa berbicara tentang kekejamannya sendiri, karena ”malu”, lebih dari ”rasa bersalah”, adalah masalah publik. Mungkin itu sebabnya Ben Anderson menyerukan, ”Hiduplah Rasa Malu!”, ketika ia mengimbau kita untuk tak duduk pasif terhadap kekejaman tahun 1965, ketika beberapa ratus ribu orang ”komunis” dibantai.

Tak cuma pasif, sebab yang terjadi di tahun 1965 itu bagian dari ruang hidup kita sekarang. Solzhenitsyn berkata dari pengalamannya di bawah Stalin: ”Dengan berdiam tentang kejahatan yang keji, dengan menguburkannya jauh di dalam diri kita..., kita menanamnya.” Kelak kejahatan yang ditanam itu pun akan ’tumbuh beribu-ribu lipat’.” Tumbuh, dari 1965 ke Tanjungpriok, Lampung, Timor Timur, Aceh, Irian....

Tempo, 22 Maret 1999

WANG-FO

PADA sebuah dini hari, serdadu-serdadu masuk ke losmen tempat pelukis itu menginap, dan menangkapnya. Dalam cerita Marguerite Yourcenar, Wang-Fo, pelukis masyhur yang berkelana itu, dihadapkan kepada Maharaja, seorang muda yang menjatuhkan hukuman yang paling mengerikan kepadanya, dengan sebuah alasan: ”Kau telah membohongi aku, Wang-Fo, penipu tua.”

Sang Putra Kahyangan pun bercerita. Ketika ia masih anak, ia mengalami apa yang tak dialami orang lain: ”Ayahandaku menyimpan lukisan-lukisanmu di ruang istana yang paling tersembunyi. Menurut dia, tokoh-tokoh dan lukisan itu harus dihindarkan dari pandangan orang awam, karena siapa pun yang melihatnya tak bakal mengerdipkan mata. Dalam ruangan-ruangan itulah aku dibesarkan, Wang-Fo tua, karena hanya suasana heninglah yang telah disiapkan untuk pertumbuhanku. Agar kepolosan nuraniku tidak terjangkiti jiwa-jiwa manusia, aku dijauhkan dari gelombang kegelisahan bakal rakyatku. Tak seorang pun diperkenankan lewat di depan ambang pintuku, jangan sampai bayangan laki-laki atau perempuan tertangkap mataku.”

Dalam isolasi itu, si anak kecil, semata-mata ditemani lukisan Wang-Fo, menemukan lanskap yang tak ditemukan siapa saja di dunia, selama 10 tahun. Ia tak punya perbandingan. Perbandingan hadir ketika kemudian, pada umur ke-16, ia boleh keluar dari kamar. Dan pada saat itulah ia tahu bahwa Wang-Fo telah memperdayakannya. ”Karena engkaulah, laut kusangka mirip genangan air yang luas membentang, sedemikian birunya hingga batu yang terjatuh ke dalamnya pasti akan berubah menjadi batu nilam. Wanita kusangka membuka dan menutup diri seperti bunga, mirip makhluk-makhluk yang bergerak, terdorong oleh em-

busan angin dalam taman-taman lukisanmu...."

Ketika perbandingan hadir, dunia dan lukisan di kanvas seakan-akan saling menampik. "Darah para korban penyiksaan tak semerah buah delima yang terlukis di atas kanvasmu. Kutu di daerah pedesaan menutup keindahan persawahan. Tubuh perempuan membuatku jijik, mereka tak ubahnya seperti daging yang bergelantungan di ujung kait tukang jagal...."

Maka Maharaja muda itu pun mengulangi kesimpulannya: "Kau telah membohongi aku, Wang-Fo tua. Dunia hanyalah seonggok noda yang memusingkan kepala, dilemparkan ke atas kekosongan oleh seorang pelukis gila."

Adakah seni sebuah dusta? Sebuah pengasingan dari realitas? Dalam cerita Yourcenar, Wang-Fo ditemani Ling, seorang pemuda yang memutuskan menjadi pelayan sang pelukis dalam perjalanan dari kota ke kota. Inilah sebabnya: Ling bersua dengan Wang di sebuah kedai minum, ketika sang pelukis melukis orang mabuk. Di situ Ling menemukan suatu pencerahan.

Ia mulai melihat dunia secara lain. Ia tak takut lagi melihat badai, bebas dari rasa ngeri mendengar geledek, karena ia kini bisa "mengagumi kilat yang berwarna pucat dan berbiku-biku". Ia menyadari, dengan kagum, bahwa "dinding rumahnya bukanlah merah seperti yang senantiasa ia pikirkan, melainkan warna buah jeruk yang nyaris membusuk". Sebatang perdu di pelataran yang selama ini tak diperhatikannya jadi seperti "wanita muda yang tengah mengeringkan rambut".

Dengan kata lain: Ling menemukan kembali pesona dunia. Hidup merupakan momen dari syukur ke syukur. Tapi di sini persoalan yang berabad-abad diperdebatkan orang muncul kembali: bagaimana hubungan kanvas Wang-Fo—dan kanvas siapa pun—dengan realitas? Wang-Fo tidak menirukan dunia. Ia membuat dunia lebih indah dari warna aslinya. Mungkin ia bersalah, mungkin ia berjasa. Tapi apa sebenarnya warna asli dunia?

Orang berbicara tentang ”realisme”, dalam kesenian, tetapi ”realitas” bagi sang Maharaja—yang mual—dengan ”realitas” bagi Ling, yang terkesima, hadir dalam presentasi yang berbeda.

Hidup memang tidak sepenuhnya terjangkau, dan di dalam kekurangan kita, saat yang berharga ialah ketika kita tidak jera dan mandek. Akhirnya di sini kita tak hanya bicara tentang lukisan Wang-Fo. Kisah itu bukan saja tentang keindahan, tapi datang dengan keindahan: bagaimana Marguerite Yourcenar menghadirkannya. Diterjemahkan oleh Winarsih P. Arifin, karya sastrawan Prancis terkemuka ini (dalam *Cerita-Cerita Timur* Marguerite Yourcenar, terbitan Yayasan Obor Indonesia, 1999) menghadirkan apa yang juga ditemukan Ling: pesona. Yourcenar, sebagaimana layaknya seorang sastrawan, adalah seorang yang menulis dengan keterperanjatan akan bahasa, sesuatu yang masih terasa bahkan dalam versi Indonesia yang mengagumkan ini. Tiba-tiba kata menjadi begitu berarti—sehingga kita mengerti bahwa percakapan bukanlah sekadar statemen, melainkan, seperti lukisan Wang-Fo, sesuatu yang membuat kita tak berkerdip. Ada yang kekal di sana—*A thing of beauty is a joy forever....*

Kalimat Keats itu sudah jadi klise tapi yang indah memang bisa menghibur selama-lamanya, membubuhkan luka selama-lamanya, meskipun benda seni bisa lenyap. Ia seakan-akan roh yang hadir dan pergi ketika kata menjadi dilupakan dan benda jadi aus. Tapi apa arti roh tanpa tubuh yang tak sempurna di dunia? Keindahan tidak bisa menjadi total. Ketika ia merangkum total, ia abstrak, dan manusia dan dunia tidak mengejutkan lagi. Ia tak layak dan tak penting lagi untuk ada sebagaimana dirinya.

Syahdan, istri Ling pun membunuh diri. ”Pada suatu hari ia ditemukan mati tergantung di dahan pohon prem merah jambu. Ujung selendang yang mencekiknya meliliti rambutnya. Ia terlihat lebih ramping dan tanpa cela seperti wanita-wanita jelita yang dipuji-puji para penyair masa lalu. Wang-Fo melukisnya untuk

terakhir kali, karena ia menyukai rona hijau yang menyalut raut wajah orang mati. Sementara itu, Ling, muridnya, menumbuk cat. Pekerjaan itu sedemikian menuntut perhatiannya sehingga ia lupa menitikkan air mata".

Tempo, 26 April 1999

1955

DI depan saya terbentang beberapa halaman koran, dan di sana dibariskan 48 tanda gambar partai. Saya tak memperhatikan nama-nama, saya tidak memperhatikan asas, nama ketua, ataupun program. Yang lebih saya perhatikan adalah lambang-lambang.

Bagi saya, inilah yang menarik: ada enam lambang banteng dengan warna merah hitam yang mirip. Ada empat gambar rembulan & bintang yang hampir tak dapat dibeda-bedakan. Ada tiga gambar bola dunia dan warna hijau. Ada dua kaligrafi kalimat syahadat yang sama-sama membentuk bulan sabit PSII. Salah satunya bertuliskan: ”PSII-1905”....

Ini tahun 1999. Saya tidak tahu apa yang terjadi tahun 1905, tetapi saya ingat tahun 1955. Waktu itu pemilihan umum pertama dalam sejarah Indonesia diselenggarakan. Saya masih terlampau kecil untuk memilih. Tapi saya ingat tahun 1955 itu gambar-gambar yang sama, atau mirip, dengan yang kini saya lihat tahun 1999, muncul dalam kertas suara. Apa sebenarnya yang terjadi? ”Persistensi ingatan,” seorang teman menyimpulkan.

Ingatan ternyata sesuatu yang gigih bertahan. Masa lalu tersusun tak putus-putusnya seperti lapisan karang dalam palung kesadaran—terutama kesadaran kolektif. Saya tidak tahu bagaimana prosesnya yang persis. Ada sesuatu yang agak ajaib di sini. Sejak 44 tahun yang lalu sejumlah besar orang telah meninggal dan mungkin lebih dari 100 juta manusia telah menggantikan yang meninggal itu. Peta penduduk Indonesia telah berubah. Tapi di antara 48 lambang di halaman koran itu ada simbol yang sejak 1960 diharamkan: gambar rembulan & bintang, simbol Partai Masyumi yang dilarang oleh Presiden Sukarno dan tidak diizinkan kembali oleh Presiden Soeharto. Ada pula yang sejak 20

tahun yang silam disingkirkan: lambang banteng dalam segi tiga, tanda gambar PNI yang dilebur dalam PDI. Mengapa semua ini? Jawabnya barangkali: sebuah kekuasaan yang berumur 32 tahun memang mencoba menindas sebuah ingatan tertentu dan mengajarkan kepada anak-anak sebuah sejarah Indonesia yang telah diubah, tetapi semua itu sia-sia.

Tahun 1931 Salvador Dali melukis karyanya yang termasyhur itu, *Persistensi Ingatan*: di sebelah kiri kanvas ada gambar dua arloji saku dalam ukuran besar. Keduanya tersampir, seperti kue serabi yang lembek dan basi, di tanah yang keras dan di sebuah dahan yang ranggas. Di kejauhan tampak sebuah tebing, mungkin tepi lautan di bawah langit yang kosong. Dua arloji yang lembek: waktu tidak selamanya punya efek. Juga kekuasaan dari luar kesadaran. Ingatan tak mudah kalah. Penindasan tak pernah selesai, dan Milan Kundera benar "perjuangan manusia melawan kekuasaan adalah perjuangan ingatan melawan lupa". Ketika sebuah kekuasaan mencoba mengontrol waktu bagi hidup kita—mencoba menetapkan masa depan dan memaksakan sebuah masa lalu—perjuangan ingatan melawan lupa adalah perjuangan untuk membuat waktu seperti dalam lukisan Dali: ibarat arloji saku yang tergeletak seperti dua kue serabi yang basi.

Tapi benarkah ada perjuangan itu? Teman saya mengatakan bahwa tahun 1958-1998 adalah sebuah periode yang amat panjang. Jika ada perjuangan melawan kekuasaan, itu pasti sesuatu yang tak terasa dan tak terlihat. Yang terjadi selama itu—terutama tahun 1966-1998, ketika Soeharto berkuasa—mungkin adalah sebuah *pause* dalam ingatan kolektif. Saya teringat adegan terakhir film Disney, *The Sleeping Beauty*. Pada suatu saat peri jahat itu telah menujum bahwa seluruh negeri akan tertidur 100 tahun, ketika sepucuk jarum melukai kulit sang putri. Saat itu terjadi, sihir pun bekerja, dan sang putri jatuh terbaring tak kunjung bangun. Orang yang sedang bermain musik meletakkan instru-

mennya dan terduduk lelap. Orang yang sedang minum meletakkan gelasnya dan jatuh mendengkur. Juga anjing dan kucing dan mungkin ikan di akuarium. Ketika sekian tahun kemudian seorang pangeran mencium bibir sang putri yang tertidur, semua pun kembali terjaga. Musik dimainkan lagi, meneruskan apa yang dulu terputus, juga minuman direguk dan bahkan bendera melanjutkan kibar....

Tapi kiasan ”Putri Tidur” tidak sepenuhnya tepat. Kita tak mengalami tidur panjang 32 tahun, sebelum jutaan orang siuman lalu mengibarkan bendera lama yang selama itu seakan-akan tak diingat lagi. Kiasan ”Putri Tidur” hanya tepat untuk menunjukkan bahwa sihir Orde Baru gagal mengubah lupa menjadi kematian. Siapa pun tahu bahwa 32 tahun itu bukan sekadar sebuah *pause*. Tiga puluh dua tahun itu adalah sebuah usaha transformasi kesadaran: yang lama hendak diganti dengan yang baru, kesetiaan kepada ”aliran”, misalnya, hendak diganti dengan sesuatu yang lain, dan orang ramai diharuskan mengikuti sesuatu yang ”bukan-aliran” dengan memperoleh hidup yang lebih sejahtera. Cukup mengherankan bahwa transformasi itu gagal. Nostalgia terbukti bekerja sebagai sebuah kekuatan politik.

Nostalgia—namun mungkin nostalgia itu sebenarnya tak pernah ada. Bisakah kita berbicara tentang kerinduan pada masa silam, sementara generasi yang menyebut dengan bangga angka tahun ”1905” bukanlah generasi yang pernah mengalami masa silam itu sendiri? Kita tak bisa menjawab pertanyaan ini, sebab kita tak tahu bagaimana ingatan tersimpan. Ibu-bapak memang bisa bercerita kepada anak tentang masa lampau mereka. Tapi cerita itu saja tidak cukup untuk menjadi sebuah dasar buat ”perjuangan ingatan melawan lupa”.

Di depan saya ada enam tanda gambar dengan banteng, ada empat tanda gambar dengan rembulan & bintang. Masa lalu adalah sebuah teks, dan ingatan adalah sebuah tafsir. Adakah di ba-

lik teks itu tersembunyi sebuah medan magnet, dan setiap tafsir tentang masa lalu itu bergerak tertarik ke arah sana? Saya perhatikan gambar-gambar itu sekali lagi. Yang saya saksikan bukan hanya sebuah "persistensi ingatan", melainkan juga sebuah fragmentasi ingatan—sebuah bayangan masa lampau yang terpecah menjadi sejumlah variasi. "Bung Karno" kamu berbeda dengan "Bung Karno" saya, tahun "1955" kamu berlainan dengan tahun "1955" saya....

Fragmentasi, sebab tafsir dan ingatan tidak pernah datang tiba-tiba secara utuh. Ia tumbuh dari negasi saya tapi juga afirmasi kamu, keluhan saya dan harapan kamu. Pada mulanya mungkin kemarahan. Kemudian cita-cita. Kadang-kadang keduanya jadi perbuatan. Tahun 1955 tak lain adalah penanda bahwa tahun 1999 akan dibuat sebagai akhir sebuah era, sebuah harapan untuk masa yang tak mencemaskan. Mungkinkah? Seseorang, saya kira Susan Sontag, pernah mengatakan: "*At least the past is safe*".

Tempo, 29 Maret 1999

GIOSUÉ

DI kota Arezzo yang kecil, Giosué tak tahu apa-apa tentang kebencian yang besar. Umurnya baru empat tahun. Ayahnya, seorang pemilik sebuah toko buku sederhana, sangat menyayanginya; ibunya sangat merawatnya. Pada suatu hari di tahun 1939 itu anak itu melihat sebuah tulisan di toko kue kota itu: ”Anjing dan Yahudi Dilarang Masuk”. Ia bertanya kepada ayahnya kenapa begitu. Si ayah menjawab—tentu saja dengan berbohong—bahwa tiap orang dapat membuat aturan apa saja yang dimauinya. Misalnya, kata sang ayah, ada toko yang memasang tanda larangan masuk bagi ”Kuda dan orang Spanyol”. Toko mereka sendiri bisa saja bikin aturan melarang masuk, misalnya, ”Laba-laba dan orang Visigoth”.

Giosué percaya. Tetapi sampai sejauh mana ketidakadilan dan kekejaman, sebagai kenyataan hidup, harus ditutup dari mata seorang anak? Sejauh mana cinta mengizinkan kita berdusta, dan bohong bisa bersifat protektif? Film *La Vita e Bella* (”Hidup itu Indah”) memberi jawaban yang ekstrem: sampai sejauh jauhnya. Bahkan di ambang liang kubur orang banyak.

Guido, sang ayah, seorang keturunan Yahudi. Seluruh keluarganya, juga Giosué kecil, akhirnya ditangkap. Penguasa Fasis Italia yang bekerja sama dengan Nazi Jerman mengangkut mereka ke kamp konsentrasi. Ibunya, Dora, seorang Kristen, tidak masuk daftar yang harus dibasmi. Perempuan ini toh memutuskan untuk ikut—meskipun sebenarnya agak sia-sia: sejak di kereta api yang mengangkut orang-orang Yahudi itu ia terpisah dari suami dan anaknya. Ribuan orang berhimpitan. Tapi sejak awal sampai akhir, Guido memutuskan untuk tidak memberi tahu Giosué bahwa mereka sedang berada di ambang pembantaian.

Guido dan Giosué kecil dimasukkan ke sebuah bedeng bersa-

ma sekitar 30 orang tahanan lain. Si bapak sangat cepat menemukan akal. Ketika datang seorang opsir Nazi yang dengan paras ganas memberi pengumuman, dalam bahasa Jerman, tentang aturan hidup dalam kamp, Guido menawarkan diri sebagai interpreter. Ia pun menerjemahkan, ke dalam bahasa Italia, keras-keras, sesuatu yang tak ada dalam pengumuman resmi: bahwa yang sedang dilangsungkan di kamp itu adalah sebuah pertandingan. Bahwa tiap orang harus mengumpulkan nilai sebanyak-banyaknya. Bahwa nilai itu akan hilang karena tiga alasan: ”Pertama: bila si peserta menangis. Kedua: bila si peserta ingin ketemu ibunya. Ketiga: bila si peserta lapar dan minta kue-kue”.

Opsir Jerman itu tidak tahu bahwa Guido tidak menerjemahkan satu kata pun dari mulutnya. Tapi yang penting Giosué tidak menangis. Ia percaya kepada ayahnya bahwa di akhir pertandingan itu si pemenang akan mendapatkan sebuah tank, dan ia sangat mengharapkan itu. Maka di tempat tidur ia hanya berbisik-bisik menanyakan di mana mamanya dan mengeluhkan rasa laparnya. Ia melihat ayahnya dan orang-orang di kamp itu hidup dalam kerja paksa yang mengerikan; ia tahu bahwa kakeknya—yang tua dan sebab itu dibunuh di kamar gas—sudah tak pernah kelihatan lagi. Tapi Giosué kecil terlindung dari kenyataan yang sebenarnya.

Ia diproteksi, dan ia selamat, sampai akhirnya kamp itu dibebaskan pasukan Amerika. Guido, si ayah, ditembak mati di malam terakhir. Tetapi Giosué tak tahu. Yang ia tahu hanya bahwa beberapa tank datang, dan oleh prajurit pendatang yang ramah itu ia diizinkan naik. Yang buas, yang penuh kebencian, berlangsung, tetapi Giosué tetap tak luka tubuh dan luka jiwa.

Kita pun lega dan senang. Bahkan selama menonton kita bisa tertawa terkekeh-kekeh. Roberto Benigni (ia menyutradarai dan juga memainkan Guido) memang sedang mencoba sebuah film komedi yang orisinal: mencari yang lucu di latar kekuasaan yang

menghancurkan manusia. Ia berhasil, meskipun karyanya bukan sesuatu yang luar biasa. Benigni tidak seperti Chaplin atau Keaton. Kedua komedian ini, sebagai badut dengan gerak tubuh, menjadi lucu karena tetap tampak santai dalam keadaan yang jumpalitan. Benigni tidak santai. Ia jumpalitan.

Tapi *La Vita e Bella* mau tak mau menggugah. Mungkin karena kita hidup di akhir abad ke-20 dengan sejumlah pertanyaan yang tetap merundung sebelum dan sesudah kita meninggalkan gedung bioskop: di dunia yang mempunyai jutaan Giosué, benarkah hidup, juga keindahan dan kekejamannya, pada akhirnya adalah persoalan bagaimana ia diterjemahkan kepada kita? Benarkah teks yang diterjemahkan itu, kalaupun ada, memang sesuatu yang harus diikuti? Jangan-jangan ”kenyataan-sebagaimana-adanya” tak bisa kita dapat. Jangan-jangan hidup yang ”indah” atau ”kejam” itu hanya masalah tafsir dan negosiasi. Proses dan hasilnya terjadi berkat kekuasaan dan kekuatan yang berlaku dan saling bertemu.

Guido bisa menghadirkan di dalam mata anaknya sebuah hidup yang seru, dan anaknya berbahagia. Tapi bukankah kita tetap mengatakan bahwa Guido tahu dan kita tahu ia berbohong: kamp konsentrasi itu bukanlah tempat di mana *la vita e bella*. Menyadari bahwa Guido telah berbohong berarti menyadari ada yang benar. Beberapa ribu kilometer dari tempat kita membaca filsafat Foucault atau Derrida, membahas tentang *das Ding an sich* yang tak ada, kita memang menemukan Sambas atau Rwanda, Kosovo atau Aceh. Realitas mengeluarkan darah dari jangat yang kesakitan, kenyataan adalah payudara yang dipotong bayonet dan nadi leher yang ditebas.

Tapi bukannya tanpa persoalan. Di akhir abad ke-20, realitas bertimbunan dengan realitas yang lain, yang dibawakan oleh media, terkadang lebih tajam di penglihatan. Di depan layar film dan televisi kita tahu pembasmian itu terjadi. Kita tahu ada yang

benar di sana, tapi tak putus-putusnya kita pun bertanya seberapa jauh ia benar dan apakah artinya bagi kita. Kita melihat kamp konsentrasi dalam *La Vita e Bella* dan kita tertawa, meskipun Guido semestinya takut dan kesakitan. Kita melihat kepala yang dipancung di Sambas di layar televisi dan kita bingung: kita tak akan ketawa, tapi haruskah kita mengetahui detail itu, horor itu?

Terkadang kita ingin ada seorang Guido yang sebaiknya mengelabui kita. Tapi benar perlukah kita akan sebuah dusta yang bisa membuat kita tak putus harap?

Tempo, 5 April 1999

TEROR

TUAN, yang bukan Nabi Ibrahim. Coba bayangkan: pada suatu malam Tuan dengar suara Tuhan di ruang yang sepi di mana Tuan duduk dengan tenteram. Tuhan memerintahkan Tuan untuk menyembelih anak Tuan yang paling Tuan sayangi. Tuan akan terkejut dengan lutut yang melemah. Tuan akan grogi. Tuan akan bertanya: mungkinkah itu suara Tuhan? Bagaimana Ia bisa menyuruh bunuh seorang anak yang tak bersalah hanya untuk membuktikan kepatuhan saya kepada-Nya?

Nabi Ibrahim, lebih dari kita, menempuh apa yang disebut sebagai *detachment*—buah dari iman dan kedahsyatan. Pisau tajam itu melekat di leher si anak, tapi aku bukan lagi subyek yang bertindak. Tak ada rasa sakit, sedih, cinta, harapan, ketakutan, tak ada aku. Semuanya adalah titah-Mu. Sejenis bunuh diri yang sublim. Berkorban adalah peniadaan ganda. Meniadakan aku dan meniadakan apa yang bagian dari diri aku. Apa yang luar biasa dari cerita termasyhur ini bukanlah keajaiban Tuhan mengganti si anak, pada saat terakhir, dengan seekor domba. Apa yang luar biasa adalah bahwa kita jarang mengingat si bapak yang menangis, walau akhirnya berdiri dalam puncak *detachment*—proses bunuh diri yang sublim itu.

Tiap agama mengagungkan proses yang seperti itu. Siti Masyitoh yang mati direndam dalam air yang mendidih, Santo Agustinus yang terbelenggu dengan tubuh dirajang anak panah, Urinara yang menanggungkan daging tubuhnya dipotong-potong untuk dimakan elang yang ganas, karena ia melindungi seekor burung yang lemah. Tak setiap orang dicatat sebagai syuhada, tentu, tapi semuanya membangun sejarah. Sejarah tumbuh dari pengorbanan yang paling bersahaja (misalnya menahan diri un-

tuk tak mengonsumsikan seluruh harta) sampai dengan tindakan yang paling mengerikan: Pendeta Aztec menyajikan nyawa seorang perawan di altar para dewa, Amerika mengerahkan dana dan tenaga untuk membangun bom atom dan memenangkan Perang Pasifik. Melakukan korban—menurut agama atau tidak—adalah hasil pemutusan sebuah bagian dari diri untuk mengikatkan diri menjadi bagian dari yang lain, yang lebih berarti.

Maka setiap korban adalah sebuah pertukaran. Sama dengan uang kertas, korban (dalam bentuknya yang sangat sederhana bisa berupa sesaji) tak dihitung berdasarkan nilai bahannya—seekor kambing, setandan pisang, sekerat cerutu, serangkaian kembang setaman. Tetapi berbeda dengan uang di zaman modern, sesaji itu tak ditentukan oleh dua pihak yang melakukan transaksi. Pihak yang sana (yang Suci, yang Kuasa, yang Misterius) tak menawar. Mungkin tak ada pula pesaing. Juga tak ada kepastian bahwa pertukaran akan benar terjadi. Hari ini para nelayan *nyadran* ke laut, mempersembahkan sepotong kepala kerbau kepada *dhayang* di antara ombak. Tetapi esok ikan-ikan mungkin tetap tak tampak, taufan dan kematian bisa saja tetap datang.

Pada awalnya adalah teror. Sesaji kepada yang mahagaib, pemberian kepada yang mahamendalangi, korban pencegah bencana di sawah dan sungai Bali, dewa-dewa yang bersemayam di ladang-ladang India, roh yang tak diberi nama serta luput di laut—sesaji kepada mereka itu semuanya berawal dari hidup yang selalu di tubir keguncangan.

Itulah sebabnya berkorban jadi kehilangan sifat sakralnya ketika ketidakpastian digantikan dengan kepastian. Apa yang dialami Nabi Ibrahim memang tak mungkin terulang. Berabad-abad manusia mencoba menirukan momen pengorbanan yang mengerikan itu, tapi dalam banyak hal berkorban akhirnya sebuah siasat untuk menjinakkan apa yang gaib. Manusia ingin terlepas dari *chaos*, menang atas ketakutan dan kekacauan. Yang di-

lihat sebagai model pada peristiwa Nabi Ibrahim adalah sebuah kisah manusia yang unggul—manusia penakluk diri, manusia yang lulus ujian—dan bukan manusia yang menanggungkan nasib yang dahsyat. ”Mengadakan korban,” tulis Roberto Calasso, yang banyak berbicara tentang berkorban dalam *La Ravina di Kasch* (versi Inggrisnya: *The Ruin of Kasch*), adalah ”sebuah strategi jangka-panjang untuk menghalau yang suci.”

Kesimpulan Calasso meragukan, tapi di hari ini strategi itu tampak berhasil. Kita hidup dalam tarikh borjuis, dengan korban, tapi korban itu tidak dipersembahkan kepada yang gaib dan suci. Korban itu dipersembahkan kepada kekuatan manusia sendiri. Hutan jadi pucat, bengawan dibendung, dan langit terjangkau. Yang gaib dan suci seperti mati, setidaknya dalam hipotesis. Terornya terkadang masih muncul, tapi tanpa tuah. Berkorban tak lagi disertai krisis yang akut, melainkan menawarkan sebuah substitusi dan sebuah ”perdagangan”. Yang kita berikan sebagai korban tak lagi punya sifat yang unik, lengkap dan tak tergantikan. Ia sudah diperlakukan sebagai sekadar alat penukar, menggantikan sebuah nilai yang bukan lagi nilainya sendiri. Ia seperti lembar uang kertas yang diberikan seorang penderma di sudut jalan kepada seorang pengemis.

Hidup di dunia yang kehilangan pesona—dan disebut ”modern”—adalah juga hidup yang kehilangan dalihnya untuk menjadi grogi. Modernitas mengasumsikan hidup bisa berkembang lurus, melintasi tepi, mengatasi kedahsyatan. Keselamatan tak didapat melalui persembahan korban, melainkan melalui ketaatan pada hukum, kepada fikih. Hukum adalah sebilah garis yang dingin, sebuah oposisi terhadap krisis. Dalam pandangan ini, korban adalah sesuatu yang bisa dianggap sama satu dengan yang lain.

Yang penting dicatat ialah bahwa ada ”korban” (*sacrifice*), dalam arti seperti domba-domba Idul Adha yang dipotong. Ada

”korban” (*victim*), dalam arti akibat dari tindak yang destruktif. Kini kita membedakan kedua pengertian itu. Tapi pada awal dan akhirnya adalah kekerasan. Di zaman ketika yang suci, yang gaib dan yang menakutkan telah terhalau, hanya kekerasan itulah yang dianggap memenangkan manusia. Dalam kemenangan itu kita pun lupa bahwa setiap korban punya wajah, dan setiap wajah punya jejak lamat-lamat dari Yang Mahasuci yang menghilang.

Tempo, 12 April 1999

KREMUS

TANGGAL 13 Mei 1968, di tengah ”Revolusi Kebudayaan”, mereka menangkap Zhou dan membunuhnya. Seseorang memotong kepalanya dan kakinya. Seseorang lain kemudian menggantungkan kedua bagian tubuh itu di sebuah pohon, di jalan depan pasar Kota Wuxuan. Di kepala itu matanya masih terbuka dan di kaki itu daging bagian bawah betis belum direnggutkan dari tulang. Beribu-ribu orang menonton. Janda Zhou pun diseret ke sana untuk melihat. Perempuan itu disuruh berlutut.

”Ini suamimu?” sang pemenang menunjuk ke kepala yang tergantung belum kering itu.

” Ya,” jawab janda Zhou.

”Jahat dia?”

”Ya,” suaranya ketakutan.

Perempuan yang sedang hamil tujuh bulan itu pun diperintahkan membuka baju. Ia menolak. Tapi seseorang menyentakkan pakaian itu dengan paksa dari belakang. Seseorang lain menghunus pisau. Tapi tak jadi dihunjamkan. ”Terlalu kurus. Tak layak dimakan,” ia berkata.

Dimakan. Seperti halnya ”diganyang” dan ”dikremus”, kata itu mengandung kekerasan, sebuah kiasan yang mencoba menggambarkan pengertian ”dihabisi”. Itukah yang dimaksud orang berpisau itu?

Tahap akhir ”Revolusi Kebudayaan” yang mengguncangkan Cina di paruh kedua tahun 1960-an itu memang ganas: keganasan fisik dan keganasan kata. Tetapi tak ada yang menyangka bahwa kata jadi aksi, dan metafor berubah jadi sesuatu yang harfiah. Akhirnya permusuhan antara ”kita” dan ”mereka”, antara ”kaum revolusioner” dan ”kaum kontrarevolusioner”, mirip ekspresi jiwa

yang sakit: musuh itu bukan saja diganyang, tetapi juga disantap.

Tentu saja siapa ”musuh” tak pernah jelas lagi—indikasi berkecamuknya sebuah wabah keberingasan. Tahun 1966-1976, RRC praktis berada dalam sebuah perang saudara. Yang membedakannya dengan perang saudara lain ialah bahwa suasana totaliter telah melecut konflik berdarah itu jadi aksi massa. Di tengahnya, pekik dan perbuatan hanya berarti militansi.

Lebih dari 20 tahun setelah masa yang gemuruh dan berdarah itu, seorang penulis Cina yang pernah dengan tulus melihat segi yang baik dari ”Revolusi Kebudayaan” datang ke daerah Guangxi Zhuang, sebuah wilayah otonomi di tenggara. Ia pernah mendengar cerita kebuasan yang terjadi di sana ketika ”revolusi” yang kacau itu berlangsung. Ia ingin membuktikannya. Ia menemui para pejabat dan membaca dokumentasi resmi, ia menemui korban dan juga pelaku, dan ia terkejut, dengan perut mual: di Guangxi, kanibalisme bukan hanya sebuah fantasi.

Dengan nada marah Zheng Yi kemudian menulis *Hung se chi nien pei*, yang diterjemahkan ke bahasa Inggris menjadi *Scarlet Memorial: Tales of Cannibalism in Modern China*. Buku itu terbit di tahun 1996.

Zheng Yi beruntung sebab bahkan di tengah wabah keberingasan itu ada orang yang menyaksikan dan mencatat dengan teliti peristiwa yang terjadi. Di dalam dokumen yang dikutip Zheng Yi bisa kita dapatkan kejadian yang seperti ini:

”10 Juni 1968, sebuah rapat umum diselenggarakan di depan balai kota Shangjiang di Distrik Sanli. Rapat pengganyangan itu diarahkan kepada sejumlah orang yang tertuduh: Liao Tianglong, Liao Jinfu, Zhong Zhenquan, dan Zhing Shaoting. Segera massa memukuli keempat orang itu sampai mati. Daging tubuh mereka pun diteteli, dan dibawa ke depan kantor brigade, untuk dimasak dalam dua kuali besar. Dua puluh sampai 30 orang ikut serta dalam kanibalisme itu.”

”18 Juni 1968, juga di Distrik Sanli, ada parade di Jalan Huangmao. Tujuan orang ramai hari itu adalah ’mengkritik’ Zhang Boxun, guru sekolah dasar di Desa Duzhai. Ketakutan, Zhang lari dan meloncat ke dalam sungai. Tapi seorang anggota milisia menariknya dari air. Zhang beramai-ramai dipukuli. Sebuah pisau kemudian mengakhiri hidupnya. Jantung dan hatinya dikerat keluar, Boxun! Gemuk sekali!” Orang yang menghunjamkan pisau ke tubuh Zhang kemudian membawa jeroan itu pulang untuk dimasak dan dimakan.”

Dari catatan yang dihimpun, ada 524 orang dibunuh di Kabupaten Wuxuan dan lebih dari 100 dijadikan sasaran kanibalisme. Setelah ”Revolusi Kebudayaan” dinyatakan berakhir, dan Mao wafat dan Deng Xiaoping berkuasa, catatan itu berguna karena pemerintah pusat bermaksud menyelidiki dan menghukum kebuasan di masa lampau di wilayah Guangxi itu. Tapi *Scarlet Memorial* mencatat hukuman itu tak pernah jatuh dengan jelas. Kebuasan itu seakan-akan tak terjangkau oleh argumentasi apa saja.

Zheng Yi mencoba melihat sumbernya dalam sejarah Guangxi, yang konon pernah kenal kanibalisme di masa silam. Namun ada sesuatu yang lain di sini. Jikapun dulu ada kanibalisme, maka yang tewas—bagian dari alam roh—dihadapi dengan rasa gentar dan hormat. Itulah yang tak ada dalam ”Revolusi Kebudayaan” di Guangxi. Kanibalisme itu kebencian—yakni kebencian yang ditebarkan dan dituai jadi ekspresi keroyokan. Totalitarianisme modern mampu menenggelamkan individu—pikirannya, kebimbangannya, dan rasa takutnya—ke dalam sebuah arus kolektif, arus yang dimasukkan ke sebuah medan laga yang terus-menerus: ia beringas menghadapi musuh di luar dan sikap lalai dari dalam. Orang tak sekadar dilecut untuk berlomba-lomba membenci. Orang dipacu untuk jadi paling murni dalam membenci.

Kanibalisme abad ke-20 menegaskan kebencian yang paling murni. Dinistanya tubuh yang kalah dari lawan yang dihabisi. Di

Guangxi ataupun di Sambas, dalam pengganyangan yang harfiah ataupun yang kiasan, ekspresi itulah yang berteriak. Apa yang tak akan dilakukan oleh kebencian, selain menang tanpa batas? Penggalan kepala yang dicemooh itu dan juga jeroan yang dikremus itu adalah sisa-sisa lawan yang dibikin tak bermartabat atau lumat selumat-lumatnya. Destruksi itu berkesinambungan. Salah satu sindrom patologis di abad ini ialah hasrat orang untuk mencapai yang komplet—sempurna dalam kemenangan dan kekalahan—tatkala sejarah berkata ”tidak, tak mungkin”.

Tempo, 19 April 1999

PRAM (1)

PRAMOEDYA Ananta Toer di New York. Bagaimana kita pernah membayangkan ini? Di tengah Park Avenue tulip bermunculan kembali—tiap tahun seperti tak disangka-sangka—dengan rapi, seakan kembang plastik. Ini akhir April. Di dalam Gedung Asia Society di tepi *avenue* itu, di auditoriumnya yang penuh sesak, orang memandang ke pentas: Pramoedya Ananta Toer di New York. Sesuatu yang lebih tak terduga. Orang sadar bahwa di panggung yang tertata itu, ada sesuatu yang datang dari sebuah pengalaman yang suram.

Pram mengenakan jas Nehru abu-abu, rambutnya yang memutih dan gondrong tersibak ke belakang. Dalam umurnya yang lebih dari 70 tahun, ia tampak kuat, langsing, tegak. Suaranya besar dan mantap, dengan getar di sana-sini. John MacGlynn, penerjemahnya, duduk di dekatnya, dekat sekali ke telinga Pramoedya yang pekak, untuk setiap kali menyalin percakapan ke bahasa Inggris atau sebaliknya. Di sebelah kiri Pramoedya, Mary Zurbuchen, mengajukan beberapa pertanyaan dalam sebuah *interview* yang menarik, sebelum Pramoedya menghadapi hadirin. Pernahkah kita membayangkan ini? Mungkin kita akan mengatakan, sejarah memang sebuah proses dari keadaan terbelenggu ke arah keadaan merdeka—dan riwayat hidup Pramoedya Ananta Toer melukiskan itu. Di zaman perang kemerdekaan ia ditangkap dan dipenjarakan Belanda, karena ia anggota dari pasukan Republik. Di zaman ”Demokrasi Terpimpin” Sukarno ia dipenjarakan tentara, karena bukunya *Hoakiau di Indonesia*. Di zaman ”Orde Baru” ia dipenjarakan, dibuang ke Pulau Buru, dan kemudian dikembalikan ke Jakarta tetapi tetap tak bebas, selama hampir 20 tahun. Dan kini, tahun 1999, ia mendapatkan paspornya, ia seorang yang merdeka kembali, dan ia berangkat ke Amerika Seri-

kat, sebuah negeri yang tak pernah dikunjunginya—dan ia disambut.

Tetapi benarkah sejarah punya narasi selurus itu? Di Pulau Buru, tempat ia diasingkan selama 13 tahun beserta 12.000 tahanan politik lainnya, sebuah gulag yang dikurung oleh laut, sebuah kamp yang dikitari savana dan diselang-selingi rawa, barangkali yang bertahan hanya ide bahwa kelak manusia akan bebas. Terutama jika orang mempercayai Hegel dan Marx—seperti mempercayai eskatologi bahwa surga akan datang kelak di kemudian hari karena itulah janji Tuhan. Tetapi jika kita baca catatan-catatan Pramoedya yang kemudian dihimpun di bawah judul *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, yang di Amerika tahun ini diterbitkan sebagai *The Mute's Soliloquy*, barangkali yang tebersit di sana bukanlah eskatologi itu, bukan Hegel bukan pula Marx, melainkan sebuah ”pesimisme pemikiran, optimisme kehendak”.

Kalimat ini datang juga dari keadaan terpenjara: yang menuliskannya seorang Marxis yang orisinal, Antonio Gramsci, dari selnya di Italia di tahun 1930-an. Mungkin itu pulalah yang juga terjadi di Buru. Pram menuliskan catatannya dan kemudian menyembunyikannya, tanpa harapan bahwa semua itu akan dibaca. Tetapi, seperti dikatakannya kepada Mary Zurbuchen, ia ingin agar ada kesaksian bagi anak-anaknya—yang terpisah dari dirinya selama bertahun-tahun itu—bahwa ”mereka pernah punya seorang ayah”.

Ancaman dari waktu adalah ketidaktahuan yang berlanjut atau lupa yang kemudian terjadi. Mengetahui, dalam melawan ancaman waktu—itulah hal yang penting bagi Pram. Ia tak tahu apakah ia akan menang. Akalnya mengatakan kemenangan baginya mustahil. Tetapi ia tak hendak menyerah. Ia menulis sederet novel sejarah.

George Orwell pernah mengatakan bahwa bentuk novel adalah yang ”paling anarkis” dalam kesusastraan. Orwell benar, se-

panjang sifat ”anarkis” itu diartikan penampikan novel kepada segala yang ortodoks dan mengekang. Tetapi pada sisi lain, novel—seperti yang ditulis oleh Orwell dan Pramoedya, terutama novel sejarah itu— mempunyai dorongan yang dekat dengan kehendak ”mengetahui”. Dan ”mengetahui” bukanlah sesuatu yang bisa terjadi dengan anarki; mengetahui adalah proses yang tertib.

Dalam novel, sejarah memperoleh alur, mendapatkan bentuk. Mungkin bukan sebuah alur Hegelian (bahwa sejarah akan berakhir dengan kemerdekaan), tetapi bagaimanapun bukan sesuatu yang acak-acakan. Haruskah dengan pandangan demikian ini pula kita melihat cerita hidup Pramoedya sendiri: dari sebuah pulau buangan yang jauh di Maluku, sampai ke Amerika Serikat, sebuah negeri yang—seperti diakuinya malam itu—punya kontribusi besar, berkat Presiden Carter, dalam pembebasannya dari Pulau Buru?

Salah satu yang sering mengagetkan dalam sejarah ialah bahwa ia ternyata bisa mengagetkan. Banyak hal berlangsung bukan semata-mata karena progresi yang seperti hukum itu, bukan karena perkembangan sebuah struktur sosial, bukan pula takdir, melainkan karena tindak manusia. Dari saat Pramoedya ditahan sampai saat Pramoedya di New York telah berlangsung sebuah periode yang begitu mencengkeram: Perang Dingin. Perang Dingin, yang membagi dunia menjadi dua sejak akhir 1940-an, antara ”komunis” dan ”antikomunis”—seakan-akan itu sebuah pembagian yang kekal—tak disangka-sangka berakhir ketika Mikhail Gorbachev mengambil keputusan yang semula tak terbayangkan di tahun 1989: Uni Soviet harus berubah, dan Tembok Berlin diruntuhkan.

Smiley, tokoh utama John Le Carre yang muncul kembali dalam *The Secret Pilgrim*, mengatakan itu dengan secercah rasa kagum: ”Manusialah yang mengakhiri Perang Dingin itu, kalau kau belum mengetahuinya. Bukan persenjataan, atau teknologi,

atau tentara atau serangan. Manusia, itu saja. Dan bahkan bukan manusia Barat... melainkan musuh bebuyutan kita di Timur, yang turun ke jalan, menentang peluru dan tongkat polisi dan berkata: Sudah cukup. Kaisar merekalah, bukan kaisar kita, yang berani naik ke panggung dan mengatakan bahwa ia tak berpakaian."

Kaisar yang berani, rakyat yang bertindak.... Manusia belum mati—mungkin itulah yang akhirnya harus dikatakan, sebuah kabar gembira untuk Pramoedya, tentang Pramoedya. Setidaknya ketika musim dingin ketidakbahagiaan kita berakhir, dan tulip dan magnolia muncul, setidaknya sampai musim gugur tiba kembali.

Tempo, 3 Mei 1999

DIAM

TUHAN, kata Bunda Teresa, bersahabat dengan diam. Kembang tumbuh tanpa kata dan bulan bergerak tanpa berisik.

Tiap agama menghargai tafakur. Tuhan sebenarnya tak pernah mengisyaratkan agar manusia memasang pengeras suara di pagi buta; yang dianjurkan adalah sebuah salat sejenak dengan suara rendah. Lebih ketat dari tafakur sehari-hari adalah para biarawan Trappis, sebuah ordo dalam Gereja Katolik yang berdiri di Prancis pada abad ke-17. Di biara mereka yang sunyi, para rahib itu menjalani hidup tanpa bicara. Mereka hanya berdoa dan bekerja.

Hening memang sebuah pengakuan tentang Tuhan sebagai yang tak terungkapkan dalam bahasa—sebab Ia senantiasa misteri yang kekal. Di Jawa, orang kebatinan, yang terpengaruh oleh sufisme Islam, menggambarkan bahwa kehidupan batin yang aktif cenderung berkaitan dengan sikap tidak-omong. Bahasa Jawa menyebut ”berkata dalam hati” sebagai ”*mbatin*”—meskipun tak berarti bahwa dalam Kongres Kebatinan semua orang tak bicara sepatah kata pun. Dalam tradisi Hindu ada saat religius yang disebut dalam bahasa Sanskerta sebagai *sunyata*, yang berarti ”kekosongan”, atau ”*suwung*”. Ketika kata Sanskerta itu tumbuh di Jawa, ia hampir sinonim dengan pengertian ”realitas yang lebih mulia”.

Tuhan, ”realitas yang lebih mulia” itu, memang bersahabat dengan diam. Tetapi apa yang terjadi seandainya Tuhan sendiri adalah Yang Maha Tak Bicara? Pengalaman religius memang bisa tumbuh tanpa kitab yang menghadirkan titah Tuhan. Tak semua agama mempunyai Quran. Tak semua iman memiliki Musa yang membawa 10 Perintah. Tetapi setidaknya bagi manusia, Tuhan,

sebagai Zat yang mungkin bisa disebut "*Différance* Yang Absolut" sekalipun—karena "tak suatu pun yang menyamai-Nya"—selalu dibayangkan sebagai Tuhan yang membuka, atau memungkinkan, komunikasi.

Kata, percakapan, akhirnya memang tak terelakkan. Ia bahkan bisa menentukan. Manusia—dan juga Tuhan—tidak sendiri, melainkan selalu "dalam-bahasa". Bahasa mengasumsikan adanya sebuah dialog, dan dialog mengasumsikan sebuah ruang bersama. Bahasa memang menjadi kurang relevan ketika kita berhubungan dengan Yang Maha Tak Terumuskan, dan di situ "ruang bersama" adalah sebuah momen tafakur, saat *sunyata*, sebuah "samadhi". Tetapi di luar itu, ruang itu adalah sebuah *polis*, tempat di mana kita berurusan dengan sesama.

Itulah sebabnya tak ada kehidupan politik yang tanpa kata. Megawati Soekarnoputri mungkin punya asas, siasat, atau sifat sendiri bila ia tak banyak bicara dan menganggap sebuah perdebatan politik tak sesuai dengan "adat Timur". Dengan mudah orang akan bisa membantah ini. Seandainya kata dan argumentasi tak perlu, Bung Karno tak akan punya kumpulan tulisan dan pidato *Dibawah Bendera Revolusi*, sebuah dokumen penting perjuangan kemerdekaan Indonesia.

Dan "adat Timur"? Kehidupan politik, di Barat dan di Timur, sedemikian meniscayakan kata—untuk mengajak sesama, untuk menghadapi sesama—sehingga diam pun jadi kata tersendiri. Diam adalah sebuah *statemen* yang terbalik diekspresikan.

Tapi kita, menghadapi itu, tak akan selalu bisa mengintai apa makna sang sphinx. Diam, sebagaimana ekspresi patung mitologis di makam Firaun itu, adalah pernyataan yang tak bisa dibantah. Memang, bahasa mengandung unsur kekuasaan—dalam dirinya ada kesepakatan sosial yang harus dipatuhi—tapi kesepakatan itu sesuatu yang berkembang. Ia tumbuh tak dari satu sisi. Diam, sebaliknya, sebagai *statemen*, tak bisa berkembang. Ketika

diam berkuasa, ia memonopoli makna.

Itu sebabnya dalam sejarah kezaliman kekuasaan, terutama dalam ”despotisme Timur”, politik mati. Percakapan bukan percakapan, kata bukan kata, melainkan—kalaupun masih ada—satu dari sekian alat penindasan. Kata menjadi sebilah pedang berat yang membebani manusia.

Dalam khazanah Jawa ada keyakinan ”*sabda pandhita ratu*”: sekali diucapkan, ujar Sang Ratu pantang ditarik kembali. Kalau ditarik, kekacauan akan terjadi—satu hal yang menunjukkan betapa dahsyatnya implikasi setiap sabda. Sang Ratu harus ekstra hati-hati. Ia dianggap tak boleh salah. Di sini tak pernah diakui bahwa kesalahan adalah bagian dari tiap percakapan. Suasananya sama mencengkamnya dengan yang tergambar dalam pepatah ”Mulut kamu, harimau kamu, mengerkah kepala kamu”. Ketika setiap ucapan bisa mencelakakan, sebenarnya yang tengah berlangsung adalah teror dan kebisuan.

Dalam kebisuan itu tak ada politik. Wilayah kekuasaan yang ada bukanlah sebuah *polis*, melainkan bagian perpanjangan pribadi sang despot. Di situ orang memang bisa memilih diam sebagai perlawanan. Itulah yang dilakukan orang Prancis di akhir tahun 1930-an, di bawah pendudukan Jerman dan sabda Nazi yang menguasai bahasa. Di tahun-tahun itu Sartre menggambarkan kehidupan sebagai ”Republik Diam”—sebuah republik yang tak tampak dan tak terdengar, sebuah republik yang dibangun oleh orang-orang yang menampik untuk berdialog dengan kezaliman hari itu, juga sebuah republik yang gentar tapi bebas. Republik itu tak terjangkau Hitler.

Diam terdengar luhur di sini, namun secara tak langsung dicatat sebagai perbuatan haram. Haram dalam arti membangkang titah, dan haram karena ia tak tersentuh tangan yang najis. Pada akhirnya, diam-haram itu berujung kekerasan. Ketika orang Prancis menampik dialog, mereka menyiapkan bedil. Hitler ti-

dak lengser karena negosiasi.

Diam, di situ, tumbuh dalam konteks darurat. Tapi seseorang bisa memilih diam bukan sebagai siasat, melainkan sebagai kebajikan. Namun dengan itu ia menampik politik. Politik memang milik orang ramai. Keramaian jarang memberi tempat bagi pribadi yang autentik. Politik, seperti halnya pasar, bisa mengandung kepalsuan. Yang berkhalwat tak akan mendekati plasa dan pasar. Ia akan membangun sebuah menara, dari gading ataupun dari batu. Ia menampik jadi sebutir garam di antara ribuan butir yang lain, dan tak hendak jadi bagian papan yang dirampatkan. Ia manusia bebas.

Salahkah dia? Bagi saya tidak. Selalu ada saat untuk ”politik” dan ada saat untuk ”apolitik”, ada saat tafakur dan ada saat berseru-seru. Ia tak salah, selama ia tahu bahwa Tuhan (dan kebebasan) memang bersahabat dengan diam, tapi terkadang diam tak bersahabat dengan siapa pun.

Tempo, 10 Mei 1999

LAMIJAH

LAMIJAH datang dari masyarakat muslim di Kosovo. Perempuan ini terusir dari tanah kelahirannya sebagaimana ribuan orang sebangsanya hari ini di Yugoslavia. Tapi ia punya akhir yang tak lazim: ia datang dan berumah di sebuah komune Yahudi di Israel utara.

Cerita ini bukanlah sekadar bagian dari kisah dramatis di sudut-sudut Balkan. Juga bukan cuma sebuah berita menarik: "Israel menampung pengungsi muslim". Kisah Lamijah mengungkapkan satu hal yang merundung abad ke-20: selalu ada yang bisa mengerikan dalam hubungan kita dengan sejarah, tapi pada saat yang sama, selalu ada yang membuat masa lalu berharga justru dalam kerapuhan manusia.

Tanggal 1 April itu, Lamijah dan ribuan orang meninggalkan Pristina, ibu kota Kosovo. Orang-orang Serbia menggusur mereka. Lamijah dan suaminya, Vllaznim Jaha, harus naik kereta api dengan penumpang yang berjejal. Mereka terpaksa masuk lewat jendela, tak tahu persis perjalanan akan berakhir di mana. Dua tas mereka hilang, juga barang-barang kenangan: foto keluarga, buku harian anak, potret ayah. Tapi seakan-akan masa lalu tak bisa 100 persen dihancurkan, ada yang masih tertinggal. Sebuah sertifikat. Di sana disebut nama "Dervis Korkut". Nama ayah Lamijah.

Dervis adalah kurator museum Sarajewo tahun 1940-an. Ia pakar sejarah etnis Bosnia-Herzegovina. Tapi yang luar biasa bukan itu. Ketika Sarajevo diduduki Jerman, sebuah pemerintahan boneka pun didirikan, dan orang Yahudi diburu. Di tengah teror itu Dervis Korkut melakukan sesuatu yang nekat. Ia menyembunyikan beberapa orang Yahudi. Di rumahnya bahkan ia simpan sejilid Haggadah dari abad ke-14. Kitab Yahudi itu selamat. Juga

Mira Bakovic. Gadis ini tinggal selama setengah tahun dengan keluarga Korkut. Dervis dan istrinya, Servet, menampungnya ketika Mira diam-diam masuk kembali ke Kota Sarajevo dari pedalaman, tempat ia aktif dalam perlawanan anti-Nazi. Mira diberi nama ”Amira”. Jika ada perwira Jerman bertamu—karena Dervis Korkut seorang yang terpandang—Mira disamarkan sebagai pembantu rumah tangga yang memakai jilbab. Keluarga Korkut adalah keluarga muslim, dan mereka bisa mengatur penyamaran dengan cara itu.

Lalu Jerman kalah, juga di Sarajevo. Perang berhenti. Yugoslavia berdiri, merdeka, dan selama setengah abad hidup seakan kembali normal. Cerita tentang manusia yang diusir hanya karena sebuah asal-usul etnis seakan-akan cuma bagian dari zaman silam yang gila. Mira pindah ke Israel. Dervis tak pernah menceritakan fragmen masa lalu itu kepada anaknya, bahkan sampai ia meninggal pada 1968.

Tapi orang-orang yang diselamatkannya tetap ingat—horor tahun 40-an itu sangat membekas dalam hidup mereka dan sebab itu Dervis mendapatkan sebuah tanda penghargaan dari Yad Vashem, sebuah lembaga di Yerusalem, untuk mengenang pembantaian Yahudi oleh Nazi. Dervis, seorang muslim nun di Yugoslavia, memperoleh sepucuk sertifikat yang juga diberikan kepada sejumlah orang yang pernah melakukan apa yang ia lakukan: mempertaruhkan nyawa sendiri untuk menyelamatkan nyawa orang Yahudi dari pembunuhan, seperti Schlinder dalam cerita *Schlinder's List*.

Sertifikat itulah yang menolong Lamijah di umurnya yang ke-40. Sebenarnya ia dan suaminya tak bermaksud ke Israel. Hari itu mereka diturunkan di perbatasan Makedonia. Gelap sudah sampai ke tanah, dan selama 11 jam mereka harus tinggal di sebuah wilayah tak bertuan sebelum berjalan kaki ke pos penjaga tapal batas. Hari itu pikiran mereka adalah ke Swedia. Tapi pemerin-

tah Swedia tak ingin menerima Jaha suami-istri. Tak tahu lagi harus ke mana, di Skopje, ibu kota Makedonia, Lamijah menunjukkan sertifikat Yad Vashem kepada ketua perhimpunan masyarakat Yahudi di kota itu.

Ia sebenarnya tak tahu persis apa arti dokumen itu. Tapi rupanya dengan itulah ia dan Vllaznim dapat masuk ke Israel. Di Bandara Ben-Gurion, 12 April, ketika mereka tiba, seseorang datang menyambut: Davor Bakovic. Laki-laki berumur 50 tahun itu adalah anak Mira Bakovic, yang meninggal dalam umur 76 tahun, dan selalu bercerita bagaimana keluarga Korkut menyelamatkan nyawanya di Sarajevo. ”Saya merasa seakan-akan seorang saudara kandung muncul dari tempat yang jauh,” kata Davor. ”Lingkaran hidup saya bertaut dengan Lamijah....”

Lamijah dan Vllaznim diberi tempat di sebuah *kibbutz* di Maagan Mikhael, di wisma tamu dari mana tampak Laut Tengah yang biru. Perdana Menteri Natanyahu sendiri menyambut mereka dan mengatakan bahwa menurut undang-undang Israel, jasa mereka memungkinkan mereka jadi warga negara. Mereka dipersatukan dengan kedua anak mereka, Fitore dan Fatos, yang sudah lebih dulu diselundupkan ke Hungaria—dengan menggunakan nama Serbia—sesaat sebelum pesawat NATO menjatuhkan bom untuk menghentikan teror orang Serbia terhadap minoritas muslim di Kosovo.

Lamijah di Israel: kisah ini memang seakan seutas garis yang semula tak diketahui ke mana akan berakhir, tapi ternyata membentuk sesuatu yang bulat: teror hari ini bertemu dengan teror 50 tahun yang lalu, korban bersua dengan korban.... Tapi benarkah akhirnya yang kita temui sebuah lingkaran, di mana awal secara pas bertemu dengan akhir, dan *happy ending* tiba, dan orang tersenyum di depan lazuardi?

Saya ragu. Bukankah sebenarnya kita tak pernah persis tahu di mana awal dan akhir itu? Ketika awal dan akhir sejarah dipa-

tok dengan tonggak yang mutlak, yang totaliter pun lahir—karena dalam sebuah bentuk yang rapi, apa saja yang dianggap mengganggu harus diberantas. Itulah yang terjadi di Yugoslavia kini: kekejaman untuk sebuah bulatan.

Di Kafe Mimosa di Pristina, orang selalu bercakap tentang masa silam dan angin apa yang bertiup. Bagi si Serbia, Kosovo adalah "jantung Serbia", karena mereka sudah di sana sejak 1.000 tahun yang lalu. Bagi si muslim Albania, mereka anak cucu suku Illyria, yang sudah menetap 1.000 tahun lebih dulu.

Mempersaingkan masa silam, membersihkan masa kini, menarik garis, meneror, menendang pergi—sejarah mungkin sejenis obat perangsang. Tapi masa silam Lamijah adalah satu titik di sebuah faal yang sebenarnya tak terduga. Sejarah tak menjaminnya, ia seakan varian yang tak pasti, sesuatu yang beda dan rapuh, sebuah kebetulan di antara sejuta kemungkinan. Justru itu ia membuat kita tak semena-mena tentang manusia. Justru itu kita kagum, bangga, bersyukur, karena ada seorang Dervis Korkut, pada zaman yang gila.

Tempo, 17 Mei 1999

LENIN

JASAD Lenin terbaring di bawah cahaya. Wajahnya tampak lebih pucat dari yang biasa kita lihat dalam poster Revolusi Oktober. Mungkin karena sinar lampu itu jadi terlampau terang dan seluruhnya membentuk sebuah kontras: jenazah itu didandani jas yang hitam dan dibaringkan di tengah-tengah kegelapan mausoleum itu, sebuah bangunan yang praktis tanpa ornamen, seperti sebuah hangar yang salah tempat, di tepi Lapangan Merah.

Tak ada piramid, tak ada Firaun, meskipun Lenin juga dibalsam dalam sebuah ritus keagungan. Berbeda dengan mumi Mesir, di tuang hening itu Lenin terbujur tanpa takhayul, tanpa benda-benda kebesaran yang akan dibawa ke alam baka—bahkan tanpa ide alam baka itu sendiri—dan mungkin sebab itu juga tanpa aura setengah-dewa. Prajurit penjaga tak akan mengizinkan kita berlama-lama tengah memandangi jasad pendiri Uni Soviet itu (terutama jika banyak orang antre), tetapi Lenin pasca-aura yang hanya bisa ditatap satu menit ini mengingatkan saya akan patung lilin di Museum Madame Tussaud: sebuah pameran yang menarik, tetapi tak membuat kita tergetar dan khidmat. Pada akhirnya kita tahu ini hanya sebuah reproduksi; dengan keterampilan dan peralatan, Lenin disemayamkan kembali untuk dihadap ribuan peziarah.

Mumi atau patung lilin kehadiran Lenin yang direproduksi itu akhirnya adalah sebuah pesan yang paradoksal. Di satu sisi sebuah mitos dikibarkan, tapi sekaligus mitos diperlakukan sebagai sesuatu yang ganjil. Tubuh yang dibalsam itu hendak menegaskan keabadian, tapi kekuasaan yang meletakkan tubuh itu di sana adalah kekuasaan yang justru tak punya ide bagaimana layaknya keabadian. Itulah sebabnya Lenin di ruang gelap itu tam-

pak seperti patung lilin, dan seluruh pemujaan yang hendak dibangun di sana berakhir—atau bisa berakhir—dengan menggelikan.

Marxisme memandang manusia—bukan dewa, bukan Tuhan—sebagai akar segalanya. Marxisme adalah sebuah humanisme. Tetapi Lenin di mausoleum itu memperlihatkan bagaimana humanisme itu mengandung pertanyaan yang belum terjawab: ketika manusia membuat sejarah, dia bukan dewa. Di sini mitos terasa haram. Tapi benarkah manusia, yang mampu menaklukkan alam dan melawan nasib, sebenarnya sebuah wujud yang bisa dianggap menggantikan dewa? Dan sebab itu mitos baru pun layak dikibarkan?

Lenin pun bukan dewa, tapi apa salahnya bila ia dihadirkan seakan kekal: ia mendirikan Uni Soviet yang kemudian jadi negeri pertama yang mengirimkan manusia ke angkasa luar. Bahkan proyek mendirikan sosialisme itu sendiri meletakkan manusia—di sini diwakili oleh Partai Komunis—dalam keunggulan yang menakjubkan. Sebab yang dilakukan Lenin di tahun 1917 adalah pemaksaan terhadap nasib: ia memulai sebuah revolusi kelas buruh di sebuah negeri yang belum cukup mengenal kapitalisme dan sebab itu sebenarnya belum sampai di ambang lahirnya sosialisme. ”Karena sejarah tak membawa bantuan yang diharapkan oleh Revolusi 1917,” kata Merleau-Ponty dalam *Humanisme et Terreur*, yang ditulisnya di tahun 1947 untuk mengecam antikomunis di awal Perang Dingin, ”maka perlulah untuk memaksa dan melakukan kekerasan terhadap jalannya sejarah.”

Dengan kata lain, sebuah kisah tekad besar manusia. Tak mengherankan bila penyair Ilya Ehrenburg melukiskan pembangunan Uni Soviet ibarat proses yang terlukis dalam Kitab Kejadian, ketika Tuhan menciptakan alam semesta. Tampak bahwa di sini mitos dengan tema keabadian mau tak mau juga dikumandangkan. Tetapi bukan tanpa ongkos. Yang tak diduga dan tak

diakui oleh Marxisme-Leninisme sebagai humanisme ialah bahwa proletariat dan ”wakil”-nya, Partai Komunis—sebagai pengejawantahan konkret manusia—bisa salah secara dahsyat. Uni Soviet punya prestasi gemilang, tetapi ia juga sebuah negeri di mana semua barang dan jasa diproduksi dan didistribusikan dengan kontrol negara, dan hidup bergerak antara barisan ideologi, barisan meja birokrasi, dan barisan rakyat antre. Juga terali besi. Sejumlah besar gulag didirikan untuk menyekap mereka yang berpikiran lain.

Akhirnya Partai Komunis, yang punya kebenaran mutlak, juga yang melakukan kekeliruan mutlak. Tujuh puluh tahun lebih setelah Lenin mendirikan kekuasaan Bolsyewik di tahun 1917, ekonomi macet total dan revolusi akhirnya gagal. Ketika Tembok Berlin diruntuhkan rakyat Berlin Timur di tahun 1989, tabir dan lambang pemaksaan itu pun habis.

Marxisme mendapatkan pukulannya yang terakhir, Lenin makin tampak seperti patung lilin, tapi akhirnya juga humanisme tampak seperti film kartun. Bahkan di negeri macam Prancis, bahkan semenjak dasawarsa setelah Perang Dunia II. Di sana Marxisme punya daya pikat yang besar di kalangan pemikir dan penyair, dan eksistensialisme pernah jadi mode, tapi pemikiran alternatif mulai diterima. Manusia bukan lagi tampak sebagai kehadiran yang utuh. Subyek adalah sebuah kebutuhan tata bahasa, atau konsep pemikiran modern semata-mata. Jika semua ini dibongkar, pengertian ”manusia”—yang berlaku untuk kapan saja dan di mana saja—akan runtuh. Strukturalisme kian berkembang jadi antihumanisme yang radikal.

Di tahun 1966 Michael Foucault mengumumkan kalimatnya yang kemudian termasyhur: manusia hanyalah penemuan yang belum lama, dan akan musnah seperti wajah yang terlukis di atas pasir. Foucault, tentu saja, berlebih-lebihan. Pada akhirnya antihumanisme ini akan mengalami jalan buntu, terutama ketika

kita— seperti di Indonesia kini—dihadapkan pada soal pembebasan dan keadilan. Menjadi atau bertemu dengan yang disiksa, yang dibunuh, yang menuntut hak dan mengharapkan hukum yang adil, kita bukan saja harus berpegang kepada standar kemanusiaan yang berlaku umum, tapi kita masuk ke dalam keterlibatan politik. Manusia hadir kembali, mau tak mau. Meskipun pertanyaannya: dengan jalan pembebasan yang mana, dengan asas keadilan yang bagaimana, dan segagah perkasa apa?

Sampai hari ini, jawabnya belum selesai tersedia. Atau mungkin tak akan pernah tersedia. Tak ada Messiah *piningit*, dan kalaupun ada, siapa pun tahu ia di seberang sana dan tak akan datang. Jikapun kita mencangkul menyiapkan jalannya, tiap kali cangkul membuka tanah, datang jawaban tersendiri. Setelah itu: sebuah proses baru kembali. Dan keabadian? Di mausoleumnya, Lenin kini seakan-akan hanya sebuah parodi.

Tempo, 30 Mei 1999

SIAPA

PAGI ini kau mungkin berdiri di tepi jalan itu. Puluhan ribu orang bergerak dalam pelbagai kendaraan, berarak-arak, berseru-seru, dengan bendera partai dan barangkali kau bertanya, dalam hati: inikah rakyat? Siapakah ”rakyat”? Siapa ”rakyat”—sebuah pertanyaan pokok dalam sejarah politik kita. Pada 1963, penyair Hartoyo Andangjaya menuliskan sajaknya, *Rakyat*, seakan-akan ingin memberi sebuah jawaban—dengan kalimat yang mirip sebuah maklumat: ”*Rakyat adalah kita, berjuta tangan yang bekerja....*”

Sajak ini lahir pada sebuah masa ketika kata ”rakyat” ditulis dengan huruf ”R”. Tidak setiap orang masuk di kategori yang ditulis dengan huruf kapital itu. Siapa yang berhak masuk ke sana ditentukan oleh mereka yang menguasai *discourse* saat itu—mereka yang memegang sarana propaganda ”Revolusi”, mereka yang ”progresif-revolusioner”—dan siapa yang di luar kategori itu berarti ”bukan-Rakyat”, dan sebab itu dengan sendirinya ”kontrarevolusioner”, dan sebab itu harus minggir atau disingkirkan.

Siapakah ”Rakyat”? Hartoyo sendiri tak akan masuk kategorisasi itu. Ia bukan penyair Lekra, organisasi penting waktu itu, dengan nama yang merupakan akronim dari ”Lembaga Kebudayaan Rakyat”. Ia salah seorang penanda tangan Manifes Kebudayaan yang pertama. Pada Mei 1964, Manifes Kebudayaan yang menyerukan kemerdekaan kreatif itu dilarang Presiden Sukarno, dan Hartoyo tak boleh diberi tempat lagi sebagai penulis. Baginya, tentu ada yang ganjil di sini. Pada masa itu yang penting bukan bagaimana puisi berbicara, tapi siapa sang penyair, dan termasuk kalangan mana dia. Hartoyo sebenarnya termasuk kelas yang tak memiliki alat produksi apa pun: ia seorang Solo yang jadi guru sekolah menengah di Sumatera Barat, dan kehilangan pekerjaan

karena perang PRRI. Ia kemudian hidup di Jakarta sebagai orang gajian majalah *Kuntjung*, tinggal di sebuah kamar sempit di bagian belakang kantor. Saya tak jarang ikut menumpang tidur di sana, dan saya masih ingat geografi kamar itu: tak ada tempat tidur, tak ada almari, hanya sehelai tikar, seutas tali tempat menggantungkan baju, sederet buku yang dipinjam atau dibeli dari pasar buku bekas, tak ada kuali ataupun cerek. Ruang 3x3 meter yang jadi kamar tidur dan ruang kerja sekaligus, tempat Hartoyo membaca sajak Rilke, menerjemahkan karya Tagore, membahas lagu dolanan anak di desanya atau *haiku* Jepang.

Tanpa alat produksi sepotong pun, Hartoyo yang kecil, kurus, dan pucat itu sebenarnya seorang proletar, bagian penting dari ”Rakyat”. Tetapi siapa gerangan ”Rakyat”, jika orang macam dia dianggap bukan, karena ia berada di luar kancah kekuasaan saat itu? Sajak *Rakyat* agaknya hendak melawan *discourse* yang saat itu ingin menyepaknya ke tempat sampah sejarah. Dan Hartoyo menulis ”Rakyat adalah kita...”, bukan ”Kita adalah (juga) rakyat...”.

Artinya, ia bermula dari sebuah ide. Sajak itu sebenarnya justru menggarisbawahi pemikiran yang berkuasa saat itu, bahwa ”Rakyat” adalah sebuah konsep, dan orang hadir dalam kategori itu bukan karena sebuah keadaan obyektif, bukan karena ia tak punya apa pun kecuali mungkin cuma sebuah cangkul, melainkan karena sebuah keputusan. ”Rakyat” adalah sebuah subyektifikasi pemihakan. Tetapi pada saat yang sama, ia juga mengumandangkan sesuatu yang universal.

Tanpa kumandang dari yang ”universal” itu, yang akan berkecamuk adalah ”fundamentalisme”: pandangan, dan semangat, untuk melihat ”kelompok” atau ”kaum” sendiri berbeda secara hakiki dari ”kelompok” dan ”kaum” lain, dan ”yang-bukan-kita” adalah Ancaman yang Kekal.

Betapa mudahnya untuk tergelincir: hari ini saya memihak,

esok saya seorang ”fundamentalis”. Juga ketika kita berbicara tentang ”rakyat”. Pada 1989, di Jerman Timur, ribuan orang yang berdemonstrasi menentang pemerintahan komunis mula-mula berseru, ”*Wir sind das Volk!*”. Dengan memekik, ”Kamilah Rakyat itu!”, mereka ingin mengatakan bahwa mereka mewakili semua—sebuah ”kesemuaan” yang selama itu dibentuk oleh *discourse* para penguasa, wacana yang menyingkirkan mereka yang dianggap ”kontrarevolusioner”. Dalam pekik demonstran itu ada sebuah semangat untuk meletakkan apa yang konkret di dalam tataran apa yang universal. Dan Tembok Berlin pun runtuh—lambang runtuhnya kategori yang kukuh memisahkan manusia yang satu dari manusia yang lain.

Tapi, tak lama kemudian, pekik yang terdengar pun berubah: ”*Wir sind ein Volk!*” Dalam bahasa yang tak secara jelas membedakan antara ”rakyat” dan ”bangsa”, pekik yang merobohkan Tembok Berlin itu berubah menjadi pekik nasionalisme. Ia jadi seruan orang Jerman sebagai satu bangsa dan satu bangunan politik. Suatu pandangan yang eksklusioner dengan mudah meradang dan menerjang dari sini, terutama di sebuah negeri tempat pengertian ”siapa orang Jerman” ditentukan oleh pertalian darah (dan baru pada Mei 1999 yang baru lalu dasar itu diubah). Pekik ”Kita satu bangsa!” dengan gampang meletakkan siapa saja yang ”bukan-kita”, atau lebih tepat (dan ini hanya bisa dikatakan dalam bahasa Indonesia) yang ”bukan-kami”, sebagai kaum yang tak boleh ambil bagian. Kaum neo-Nazi pun memukuli orang keturunan asing. Sebab, di kepala gundul kaum *skinhead*, yang ada adalah ”fundamentalisme etnis”. Yang universal tak ada.

Mereka tak sendirian. Yang ”universal” ini memang kini terancam, terutama ketika pemikiran ”post-modernisme” dan ”multi-kulturalis” menggugatnya sebagai topeng cantik imperialisme Eropa. Tetapi benarkah? Benar, tapi bagi saya, akhir abad ke-20

ini diselamatkan oleh Nelson Mandela. Dialah wakil dari mereka yang disingkirkan dari kategori ”manusia yang universal” dalam pandangan apartheid, yang akhirnya membuktikan bahwa manusia bisa membongkar Tembok Berlin di mana-mana. Mandela menang, tapi ia tak meneruskan batas antara ”kami” dan ”mereka”. Dendam, pemberi batas dan pembentuk simetri itu, tak dibangunnya. Memihak tak berarti membuat garis yang abadi.

Demokrasi hanya layak jika garis abadi itu selalu bisa dilenyapkan. Demokrasi adalah memihak dan memilih. Memilih untuk *tidak* memilih adalah sebuah oksimoron. Pengertian ”rakyat”, dalam sejarah politik Indonesia, lahir dari sikap memilih dan memihak.

Tak memihak pada saat penindasan memang sebuah netralitas yang kotor. Tapi di wajah korban, dalam pemberontakan, kita tidak sendiri. Seperti dikatakan beberapa puluh tahun yang lalu oleh Albert Camus, ”Saya berontak, maka kita ada.”

Tempo, 6 Juni 1999

IA

SANG aristokrat: Ia memang lain dari yang lain. Dan ia sadar betul akan hal itu. Ia muda, wajahnya menarik, tubuhnya memikat dalam baju Armani, bahasa Inggrisnya fasih dan Prancisnya bagus. Ia lulus dari sebuah universitas luar negeri, mempelajari politik dan membaca Foucault dan Derrida, dan di pelbagai forum diskusi ia berbicara bersemangat dan fasih tentang hancurnya lingkungan oleh industrialisasi, tentang hak perempuan yang disingkirkan oleh patriarki, tentang kaum *subaltern* yang dibuat tak bisa bicara, dan hal-hal lain yang layak dikemukakan dan bertubi-tubi dikemukakan. Tapi yang menyebabkan ia bergairah adalah teman-temannya yang memandangnya sebagai orang ”berani”. Lebih dari berani, ia juga dianggap ”kiri”. Ia suka akan anggapan ini. ”Kiri” itu bukan kategori tentang sebuah paham, melainkan sebuah gaya. ”Kiri” adalah sesuatu yang mengejutkan. ”Kiri” itu *sexy*.

”Saya memang seorang ekshibisionis,” katanya mengakui, dan ia melihat bahwa ada hubungan antara sikapnya menjadi ”radikal” dan sikap meminta-untuk-ditonton. Mungkin sebab itu ia justru menolak untuk aktif dalam kegiatan politik. Ia memandang dengan cibir teman-temannya—yang juga berbicara tentang lingkungan yang rusak dan hak perempuan yang ditindas—yang kini aktif dalam partai. Baginya, ikut dalam partai politik itu hanya akan menghidupkan terus proses parlementer, dan itu hanya memperluas ilusi—kasihan rakyat, katanya—karena toh tak akan ada perubahan radikal. Lagipula bagaimana orang macam dia mau dipersempit oleh ikatan pada sebuah partai? Ia lain dari yang lain. Sebab itu ia tidak mencoblos dalam pemilihan umum yang lalu. ”Ah, buat apa!” ia akan menjawab dengan senyum cemooh jika orang menanyakannya kenapa.

Yang tak ia katakan ialah bahwa dalam setiap pemilihan umum, orang macam dia—yang lain dari yang lain—akan tenggelam dan menjadi angka. Ia tidak mau hal itu teriadi pada dirinya. Ia menolak jadi orang ramai. Ia menolak jadi ”mereka”. Ia memang berbicara dengan fasih dan bersemangat tentang kaum yang papa, *subaltern* yang dibisukan, dan ia berseru bahwa nasib mereka harus diubah dan sebagainya dan sebagainya, tapi ia menganggap bahwa proses perubahan itu tidak bisa dilakukan dengan pemilihan umum yang sekarang. Dengan pemilihan yang mana? Yang kelak, yang ideal. Bagaimana untuk memperoleh itu? Ia jawab, dengan revolusi untuk membentuk sebuah pemerintahan yang diterima rakyat dan kemudian menyelenggarakan pemungutan suara. Kita mesti radikal, Bung.

Tapi sementara ia mengakui bahwa revolusi memerlukan teori dan strategi dan organisasi dan penyusunan kekuatan, termasuk kekuatan bersenjata kalau perlu, ia tak hendak mengakui bahwa itu semua memerlukan keringat dan kesabaran. Ia tak membayangkan dirinya sebagai orang yang tepat untuk menjalankannya. Ia akan harus mendatangi buruh yang berkumpul di pabrik, menemui dan hidup dekat kaum miskin kota di bedeng-bedeng di bawah jalan layang, ia akan harus mengetuk dari pintu ke pintu. Ini memerlukan suatu kemampuan untuk berbicara seperti ”mereka”. Haruskah ia tidak menjadi dirinya sendiri? Sampai kapan?

Revolusi, sebagaimana juga politik parlementer, adalah sebuah prosa. Tapi, baginya, semua politik adalah puisi. Ia merasa bahwa dirinya *kenes*, tapi ia tak bisa lain, katanya.

Sang Resi: Ia seorang yang serius dalam berpikir dan serius dalam memilih sikap. Ia membaca Heidegger dan ia mengutip kalimat ini: *Die Oeffentlichkeit verdunkelt alles*. Ketika saya tanyakan apa maksudnya, ia menerjemahkan: ”Apa yang publik menggelapkan segalanya”.

Ia memandang dengan syak segala apa yang "publik". Baginya, yang "publik" terdiri dari sebuah dunia yang berdasar pada keyakinan akan "kebenaran umum", yang bisa diterima oleh siapa saja. Bagaimana ini mungkin, katanya, karena setiap orang akan mati sendiri-sendiri, dan dengan itu sebuah dunia yang tak bisa dipersamakan berlangsung dalam diri kita? Politik adalah cara merampat-papan. Semua dibikin rata. Politik adalah pemencongan. Sebuah distorsi.

Seperti sang aristokrat, sang resi merasa dirinya lain dari yang lain. Hanya, berbeda dengan sang aristokrat, ia tidak memandang orang ramai dengan cemooh, melainkan dengan rasa ngeri. Ia merasakan bahwa *das Man*, atau "mereka", atau orang ramai itu, di mana opini publik menjadi semacam kebenaran, pada dasarnya menutupi apa yang sejati.

Sebab itu sang resi masuk ke dalam sebuah gua, mungkin juga menara, dan dari sana bergulat untuk mendapatkan kebenaran. Ia tak hendak diganggu. Ia memerlukan bukan saja konsentrasi, tetapi juga kesempatan untuk mendapatkan apa yang secara otentik ia dapatkan sebagai sesuatu yang benar. Ia tak hendak menyerah kepada kebenaran umum yang menganggap diri langgeng. Anggapan kelanggengan itu hanya karena orang melupakan keterbatasan dan kematiannya. Justru dengan kebenaran umum itu, orang lari dari kesadaran bahwa dirinya tidak kekal, dengan anggapan bahwa kebenaran umum itu lebih bertahan ketimbang jangka hidup orang per orang.

Sang resi, seorang Heideggerrian tulen, tentu tak melihat ada sudut pandang yang lain. Ketika orang mencoba memelihara kebenaran umum itu di dalam proses waktu, sebenarnya yang hendak dijaga adalah keinginan untuk mengingat secara bersama. Bukan untuk melupakan kefanaan, justru menyadari kefanaan. Sejarah ditulis karena itu.

Dan di dalam setiap usaha mengingat—menafsirkan tentang

sebuah masa lalu—ada usaha mempersoalkan apa yang benar dan tidak. Dunia publik di sini bukanlah sebuah permufakatan yang menjerat siapa saja ke dalam kebenaran umum. Dunia publik di sini adalah apa yang disebut Hannah Arendt sebagai *interspace*. Di sini, kebersamaan bukanlah sebuah blok besar konsensus, melainkan sebuah proses yang saling mengoreksi kesalahan. Menjaga kebersamaan yang seperti itulah politik dilahirkan untuk bergerak. Tanpa kebersamaan itu, di mana kebenaran akan dicapai, juga ketika kita menyendiri di dalam gua?

Sang populis: Ia seorang yang antusias dengan orang ramai. Suara rakyat adalah suara Tuhan, ujarnya. Bukan karena tidak pernah salah, tetapi karena harus ditaati. Tapi taat adalah sebuah pengertian kekuasaan, bukan kebenaran. Tuhan tidak hanya sebuah Titah, melainkan sebuah misteri. Apa yang kita ketahui sebenarnya? Juga tentang rakyat?

Tempo, 20 Juni 1999

TERTIB

OEDIPUS mencoblos matanya sendiri, dan darah kental mengalir dari luka di pupil itu ke pipinya, dan ia menghambur keluar kamar, keluar balairung, kesakitan dan buta, dan semua orang bertanya: apakah yang telah dilakukannya? Ketika hari itu ia meninggalkan Kota Thebes, orang tahu ia menghukum dirinya sendiri. Tapi, siapakah dirinya? Dirinya bukanlah satu. Ia, Oedipus-sang-raja, melaksanakan hukuman kepada Oedipus-sang-terpidana. Sebagai penguasa, ia telah memaklumkan bahwa barang siapa di Kota Thebes itu melanggar hukum para dewa—yakni membunuh ayahnya sendiri dan mengawini ibu kandungnya—harus diusir. Kota telah jadi terkutuk. Wabah menjalar. Orang banyak menderita. Si bersalah harus ditemukan. Dan ketika ia dapatkan, dengan rasa kaget dan ngeri, bahwa dirinya sendirilah orang yang bersalah itu, ia pun membuang diri dari Thebes.

Tragedi termasyhur yang ditulis Sophokles 2.400 tahun yang lalu ini terus-menerus mengiris perasaan kita dan meninggalkan pertanyaan yang tak sepenuhnya terjawab: siapakah Oedipus sebenarnya?

Ketika ia lahir, ayahnya, Raja Laius dari Thebes, mendengar dewa-dewa telah meramalkan bahwa si anak akan membunuh ayahnya sendiri. Maka, Laius pun menusuk kaki bayi itu, mengikatnya, dan membuangnya di sebuah gunung yang sunyi. Tetapi orok ini diselamatkan oleh seorang gembala, yang mempersembahkannya kepada Raja Polybus dari Korintha. Baginda memberinya nama Oedipus ("kaki yang bengkak") dan memperlakukannya sebagai anaknya sendiri.

Anak muda itu tak tahu bahwa ia seorang anak pungut. Ketika pada suatu hari ia diberi tahu oleh sebuah nujum bahwa para

dewa menakdirkannya sebagai orang yang akan membunuh ayahnya, ia pun lari dari Korintha untuk menghindar dari nujum yang mengerikan itu. Tapi apa lacur. Dalam pengembaraannya, ia bersua dengan Raja Laius dan rombongannya. Menduga bahwa orang tua ini kepala perampok, ia pun membunuhnya. Ia tak tahu bahwa orang yang ditusuknya itu adalah ayah kandungnya sendiri. Ia pun terus berjalan..

Akhirnya, dalam kesepian dan tanpa tempat tinggal, Oedipus tiba di Thebes, kota yang sedang diteror oleh Sphinx. Syahdan, ia bisa mengalahkan hewan ajaib ini, dan para tetua Thebes mengangkatnya jadi raja sebagai tanda terima kasih, juga untuk mengisi takhta Laius, tuan mereka yang hilang di perjalanan. Ia juga dikawinkan dengan Jocasta, janda baginda, dan mereka hidup rukun dan berbahagia. Tak seorang pun mengetahui bahwa Oedipus telah menikahi ibu kandungnya sendiri. Dan sebab itulah para dewa mengutuk Kota Thebes dengan wabah. Hanya dengan menemukan orang yang berdosa, dan membuangnya, kota itu akan selamat....

Siapakah Oedipus sebenarnya? Seorang manusia yang bebas, dengan wataknya yang tak suka berpikir panjang, dan sebab itu harus menanggung beban keputusannya sendiri? Atau hanya sebuah noktah dalam desain kejam para dewa? Dalam lakon Sophocles, bahkan pada saat paling pedih, ambivalensi itu tak terpecahkan: ”Apollo! Apollo-lah yang membawa rasa sakit dan sengsara ini kepadaku. Tapi tanganku sendiri juga yang menetakkan pukul. Bukan tangannya.”

Ia tak menyalahkan dewa-dewa. Ia justru menyesali si gembala yang menyelamatkannya dari gunung sunyi dulu, ketika ia bayi. Dalam kesakitan, Oedipus tunduk pada Tertib yang Agung. Dewalah yang menguasainya, titik.

Jean Cocteau menafsirkan kembali dongeng Oedipus ini dalam *La Machine Infernal*: yang terpapar di dalam lakon panjang-

nya ialah dewa-dewa yang membangun sebuah mesin yang keji; manusia hanya sebutir gotri. Tapi Cocteau adalah seorang penulis abad ke-20, yang dengan rasa mual menyaksikan bahwa dewa ternyata belum mati dan manusia belum bebas. Abad ke-20 bukan saja punya catatan yang suram tentang bagaimana manusia dipermak dalam pelbagai impian totaliter: ”pengetahuan” atau ”paham” yang menegaskan bahwa setiap korban, betapapun sengsaranya, bisa dimaklumi karena orang harus hidup dalam tatanan yang utuh dan sempurna. Abad ke-20 juga abad yang menggantikan pengertian Takdir Tuhan dengan sebuah penjelasan lain. Karl Popper pernah mengingatkan kita bahwa berakhirnya Tuhan sebagai titik acuan menyebabkan manusia cenderung menyusun ”teori” konspirasi. Sebagai ganti Tuhan, Kekuatan Besar Rahasia lain dipaparkan dalam pelbagai bentuk, antara lain sebagai Struktur. Dalam pelbagai versinya, ”teori” ini menjelaskan segala gerak-gerik manusia seakan-akan tidak bisa bebas dan akibat permainan sang Kekuatan Besar Rahasia. Terkadang, dengan anggapan itu, orang pun melakukan pembersihan dan penyucian. Semakin mengerikan Kekuatan itu dibayangkan, semakin brutal penyucian itu.

Tapi Sophocles bukan orang abad ke-20. Oedipus-nya tak radikal. Ia tak memilih mati. Ia mengatakan bahwa dosanya adalah ”sebuah dosa yang tak akan terbersihkan oleh bunuh diri”.

Tapi ia menusuk matanya sendiri.... Hasratnya yang pokok ialah meniadakan tubuh, dan dengan itu ia menerima pikiran. ”Andaikan bisa kudirikan dinding untuk menyalurkan arus pendengaranku, akan sehabis-habisnya kubangun penjara bagi tubuhku yang najis ini agar bunyi dan warna tak akan tembus,” katanya. ”Hanya dengan itulah aku akan menemukan damai—di mana duka tak akan menjangkau pikiranku.”

Mungkin di sinilah juga kesedihan kita menyaksikan Oedipus. Ia tidak memilih mati, tapi ia tak percaya lagi kepada tubuh.

Pengindraan adalah pangkal dari ketidakpastian, sebagai arena dari *chaos*. Ia menginginkan sebuah damai yang memang hanya bisa diperoleh di dunia ide, di alam pikiran. Ia menemukannya di Colonus. Di Colonus itu ia mati dengan tawakal. Tetapi segera setelah itu dunia yang ditinggalkannya, melalui Antigone, putri-nya, mempersoalkan lagi: kalaupun nasib yang mengerikan itu perlu bagi manusia, tidak adakah soal keadilan dan kebebasan yang perlu ditanyakan? Justru ketika seseorang memilih sebuah dunia yang ingin menerjemahkan ide yang rapi dan damai ke bumi....

Tempo, 27 Juni 1999

SI ITU

TIAP kali kediktatoran runtuh, kekosongan timbul. Anehnya, selalu ada semacam rasa kecewa yang tak jelas. Barangkali karena demokrasi adalah sebuah terang, dan tiap terang dimulai dengan sebuah fajar, dan tiap fajar mempesona dengan keindahan yang singkat. Beberapa saat kemudian matahari akan membawa cahaya yang panjang dan tunggal, sering terlalu cerah, sering menjemukan. Jangan terkejut jika beberapa waktu setelah Orde Baru runtuh, orang akan kembali mengenangnya dengan rindu. Untuk apa demokrasi? Adakah demokrasi?

Siapa yang pernah mengalami perubahan besar sebuah masyarakat akan kenal dengan sindrom itu. Pekan lalu saya baca kembali *Kompasiana* yang ditulis P. K. Ojong di harian *Kompas* dan saya ingat tajuk rencana *Harian Kami* yang ditulis Nono Makarim pada 1966-1967. Tampaknya, mula-mula yang terasa setelah "Demokrasi Terpimpin" Bung Karno jatuh adalah harapan. Betapa kuat elan kebebasan itu, betapa jelas harapan itu: penulisnya, dua cendekiawan dengan cita-cita dan keyakinan, merekam dengan jelas suara yang menganggap masa "Demokrasi Terpimpin" itu sebagai masa gelap yang sedang (dan harus) ditinggalkan. Penyair Taufiq Ismail bahkan menyebutnya sebagai "tirani", ketika orang, karena represi dalam tubuh dan jiwa, dengan takut tak bisa mengakui bahwa 2 + 2 sama dengan 4.

Dan ternyata, kumpulan sajak Taufiq Ismail dari masa demonstrasi mahasiswa 1966 (mula-mula terbit dengan nama samaran, dalam bentuk stensil, karena takut sensor) menjadi buku laku. Tulisan Mochtar Lubis dari dalam penjara "Demokrasi Terpimpin", *Catatan Subversif*, juga tenar. Novelnya yang ditulisnya dalam tahanan, *Senja di Jakarta*—dulu tidak bisa dicetak di

dalam negeri karena penulisnya adalah seorang makhluk terlarang—pada 1968 muncul di Indonesia, bahkan dibuat film.

Tapi berangsur-angsur, tulisan pada akhir 1960-an itu seperti menghilang dari ingatan. Bahkan ditinggalkan. Apalagi rasa lega dan harapan masa itu berumur sejenak. Sesudah itu rasa kecewa, bahkan kemarahan, kian lama kian panjang gemanya. ”Orde Baru” yang menjanjikan tatanan yang baru, yang oleh sebagian cendekiawan Indonesia dikira akan lebih demokratis ketimbang ”Demokrasi Terpimpin”, akhirnya sesuatu yang dicerca: ketidakbebasan masa Sukarno diulangi berlipat-lipat di masa Soeharto. Kebrutalan militer dan kekuasaan uang yang dulu tidak ada kini ditambahkan, dengan tingkat yang memuakkan. Dalam disilusi yang meluas itu, sajak *Tirani* dan *Benteng* Taufiq Ismail mulai dianggap bukan lagi sebagai suara yang memperjuangkan kemerdekaan berpikir dan kebebasan mimbar—apalagi kemerdekaan berpikir dan kebebasan mimbar itu kemudian ternyata tidak berlaku bagi mereka yang ”kiri”—melainkan hanya bagian dari propaganda ”Orde Baru”. Kini banyak orang lebih tertarik puisi Wiji Thukul, penyair yang sampai hari ini bersembunyi. Dulu, yang memukau orang adalah keberanian Mochtar Lubis dengan *Catatan Subversif*, tapi kini yang tampil adalah keberanian Pramoedya Ananta Toer dari dalam *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*.

Apa setelah ini? Kediktatoran telah runtuh batu sendinya. Kemerdekaan berbicara mulai mengambil ruang yang luas dalam kehidupan sosial-politik Indonesia. Terkadang terpikir oleh saya tidakkah sajak Wiji Thukul akan mengalami nasib yang sama seperti sajak Taufiq Ismail, dan tulisan-tulisan Pramoedya akan kehilangan auranya karena orang bakal lupa akan kerasnya penindasan ketika karya itu ditulis.

Kita akan bilang ”jangan lagi!”, tapi mungkin mustahil. Sebuah zaman akhirnya akan jadi sebuah cerita wayang yang tidak ditentukan oleh dalang ataupun para pahlawan lakonnya, me-

lainkan oleh penontonnya. Dan tak setiap penonton sama dengan kita. Ketika zaman kediktatoran berlalu, dan demokrasi datang—dengan fajarnya yang singkat—sesuatu yang berbeda akan hadir, suka atau tak suka: sebuah suasana ketika tidak ada lagi si Itu.

Adapun si Itu adalah sesuatu di luar diri kita tempat kita meletakkan sumber tanggung jawab dan kesalahan. Sementara itu, demokrasi—berbeda dengan kekuasaan otoriter—tidak lagi punya si Itu yang satu. Dulu ada PKI yang dituduh jadi biang keladi ini dan itu. Kemudian ada Soeharto dalam singkatan "SDSB" (yakni: Soeharto Dalang Semua Bencana). Bagaimana kelak, setelah Soeharto tak tampak bisa terus-menerus jadi biang kesalahan baru? Bagaimana nanti, setelah berdiri sebuah pemerintah yang dipilih secara bebas oleh banyak orang? Bukankah sumber tanggung jawab, juga pangkal sukses ataupun celaka, menjadi "banyak orang" itu?

Saya pernah membaca seorang penulis mengutip lelucon bagaimana seorang Katolik membela keyakinannya bahwa Sri Paus tidak pernah bersalah. "Setidaknya kami yakin ada *satu* orang yang tidak pernah bersalah. Kalian, yang percaya penuh kepada demokrasi, berasumsi bahwa mayoritas orang, berjuta-juta orang, tidak pernah bersalah. Bukanlah keyakinan itu mengandung risiko yang lebih besar?"

Risiko ini memang bertambah tajam pada akhir milenium. Kini orang berbicara tentang "Zaman Pencerahan Kedua". Dalam "Zaman Pencerahan Pertama" dulu, ada keyakinan bahwa manusia tak akan lagi mengambil keputusan bagi kehidupan pribadi dan masyarakat berdasarkan sesuatu yang "tak rasional", melainkan berdasarkan Pengetahuan yang cukup. Kini, dalam "Zaman Pencerahan Kedua", ada argumen bahwa manusia akan mengambil keputusan yang sangat penting tanpa dasar Pengetahuan yang cukup—sebab tak ada pengetahuan apa pun yang me-

madai tentang hidup dan arahnya di kemudian hari. Orang kini hidup dalam ”masyarakat risiko”, dan tak jelas lagi apa dan siapa yang bisa jadi alasan kenapa dunia tidak menjadi lebih beres. Kapitalisme bisa tampak buruk bisa tampak baik, sosialisme bisa tampak bopeng bisa tampak cantik, demokrasi tidak sempurna, kediktatoran brengsek, dan agama kadang tampak membebaskan kadang tampak represif.

Apalagi ketika demokrasi terbentuk, dan tidak ada lagi buku yang dilarang (dan buku yang dilarang akan mengesankan sebagai buku yang menyimpan Kebenaran), dan pahlawan jadi baur dengan orang ramai yang berani bicara. Keduanya bisa sama-sama betul atau sama-sama keliru. Di mana kemudian ”si Itu?” Haruskah, untuk mendapatkannya, akan ada nostalgia bagi ”Orde Baru”?

Tempo, 4 Juli 1999

MARAH

KEMERDEKAAN, apakah artinya? Persamaan, apa pula artinya? Temuilah kaum *enragés*, "orang-orang yang naik pitam". Mereka ini punya alasan buat marah. Krisis ekonomi kian mengandaskan Prancis tahun 1792 itu. Krisis ini yang menyebabkan pemerintahan lama di bawah Raja Louis XVI jatuh—orang mengharapkan perbaikan hidup—tapi kini krisis itu juga mengancam pemerintahan revolusioner yang mengambil alih kekuasaan.

Ongkos perang yang harus ditanggung oleh penguasa baru itu begitu berat. Perang itu sendiri tak terhindarkan karena Prancis diancam oleh kerajaan-kerajaan sekitar yang takut akan menjalarnya revolusi ke seluruh Eropa. Tapi tentara harus dibayar dan diberi makan, senjata harus diproduksi, sementara sumber pendapatan rezim baru itu terbatas. Alat pembayaran yang berlaku, *assignat*, dicetak dalam jumlah besar, dan tentu saja nilainya jatuh. Sampai 50 persen. Para pedagang enggan melepas barang karena tak ada lagi laba yang diperoleh dalam inflasi itu. Tak ayal, suara resah pun menjalar cepat. Seorang tokoh revolusi mengatakan bahwa sebagaimana kesengsaraan melahirkan revolusi, *misère* itu pula yang akan menghancurkannya.

Ada seorang pastor yang sengit berbicara dan kita tahu apa sebabnya. Jacques Roux bertugas di Paroki Saint-Nicolas-des-Champs, sebuah kampung paling melarat di Paris, tempat penjaga pasar, pengangkut air, dan buruh bangunan yang kehilangan kerja hidup dalam gubuk dan kamar loteng yang sesak.

Roux menuduh bahwa Revolusi telah dimanfaatkan oleh pengambil untung, dan rakyat kecil, *sans-culotte*, sekali lagi ringsek sebagaimana pada zaman raja-raja. Maka Roux, sang pastor, pun berseru, "Nyatakan perang kepada para pengkhianat!"

Kaum monopolis, para penimbun barang, dan spekulan harus dihukum mati, begitulah usulnya. Jika pemerintah baru tak bisa bertindak garang, rakyat harus bergerak lagi dan membantai para "lintah darat".

Dalam bisingnya suara sengit itu, para wakil rakyat yang jadi anggota pemerintah revolusioner—yang terhimpun dalam Konvensi Nasional—kian terdesak. Para legislator itu kian tak berdaya, atau kian terbujuk oleh massa yang berkumpul dalam "perserikatan rakyat" di jalanan. Sasaran tertuju terutama kelompok Girondin, yang dianggap kurang tegas memihak. Mereka bahkan dituduh berkomplot dengan kekuatan asing yang menyebabkan tentara revolusioner kalah dalam pelbagai pertempuran. Tak masuk akal mungkin, tapi terkadang akal tak punya celah lagi.

Pada tanggal 9 dan 10 Maret 1793, Jean Varlet, seorang pemuda anak orang kaya yang tergerak memimpin kaum *enragés*, memobilisasi serombongan massa yang bersenjata. Mereka hancurkan percetakan dua surat kabar milik fraksi Girondin. Suara yang dianggap menjengkelkan pun dibungkam.

Desakan seperti inilah yang akhirnya berhasil memecah kaum Girondin dari kaum Jacobin—hingga yang terakhir pun bertambah radikal, dan pembersihan berdarah di antara sesama kaum revolusioner (yang kemudian terjadi di ujung zaman revolusi itu) agaknya bermula di sini.

Yang dituntut kaum *enragés* tak bisa dilepaskan dari kesengsaraan yang akut di lapis bawah itu. Mereka meminta agar ekonomi dikomando. Perdagangan tak bisa dibiarkan bebas. Kebebasan itu telah menyengsarakan kaum *sans-culotte* yang jelata.

Berangsur-angsur suara ini mendapat tempat di badan legislatif itu, terutama setelah kaum Jacobin mendapat alasan buat menyudutkan rival mereka, kaum Girondin. Beberapa keputusan pun terdengar: orang kaya diharuskan meminjamkan uang untuk menyubsidi harga roti; nilai tukar *assignat* dipatok tetap;

perdagangan gandum dikontrol. Akhirnya juga sejumlah bahan makanan pokok diatur suplainya dan harga-harga ditentukan oleh dekrit. Revolusi Prancis berangsur-angsur, dengan pimpinan kaum Jacobin, berubah menjadi perang terhadap kapitalisme komersial. Di ujungnya, sebagaimana disimpulkan oleh sejarawan Simon Schama, kaum borjuis—yang oleh para sejarawan Marxis disebut sebagai kelas yang mendapatkan manfaat dari Revolusi Prancis—ternyata menjadi korban utamanya. Dan dengan borjuasi yang ketakutan, perekonomian memang mandek.

”Perdagangan bebas,” kata Saint-Just, seorang tokoh Jacobin, pada suatu hari sebelum regimentasi ekonomi berlaku, ”adalah ibu dari keberlimpahan.” Hari ini Saint-Just akan layak dikutip oleh orang-orang WTO dan Wall Street. Tapi dilema yang dihadapinya pada tahap berikut dari Revolusi Prancis, ketika kaum *enragés* mendesakkan tuntutannya dan rakyat jelata menjerit dan mendukung, mungkin tidak terbayang lagi sekarang.

Menjelang akhir abad ke-20 ini, alasan untuk marah kaum *sans-culotte* tetap sah. Tapi, seperti abad ke-18 di Prancis itu, resep Pastor Roux dari paroki kumuh Saint-Nicolas-des-Champs (kurang-lebih dipraktekkan di Kuba dan Korea Utara) dicampakkan. Egalitarianisme itu dianggap tak membawa kemerdekaan. Lebih sedih lagi: tanpa kemerdekaan itu akhirnya juga tak ada kebersamaan. Seakan-akan tiap harapan yang berharga dalam hidup akan selamanya terpendam, menunggu, dan mungkin tak terpenuhi. Meskipun manusia jadi berharga karenanya.

Tempo, 25 Juli 1999

ORANG ASING

KETIKA persatuan menjadi kesatuan, sebuah negeri pun menjadi totalitas, dan orang asing akan terusir dari ambang pintu. Totalitas adalah sebuah kehendak, mungkin sebuah ambisi, untuk merangkum apa saja yang lain, yang berbeda, dalam satu kesamaan. Totalitas adalah sebuah mimpi tentang kebersamaan secara khusus: kebersamaan sebagai kesamaan.

Bukan kebetulan apabila ada sambungan antara mimpi semacam itu dan tata yang ”totaliter”. Ketika Supomo—ahli hukum dan pemikir utama yang menyusun Undang-Undang Dasar 1945—membayangkan Indonesia yang akan lahir, ia dengan bersemangat memakai istilah ”totaliter” untuk Republik yang datang. Ia mencita-citakan persatuan Indonesia menjadi kesatuan Indonesia. Seperti sebuah keluarga. Seakan-akan sebuah republik adalah sebuah unit yang alamiah. Dan ketika sebuah republik dianggap sebagai sebuah satuan yang alamiah, sebuah kehidupan yang rukun pun mungkin akan terbayang, tapi akan selalu ada orang asing yang terusir dari ambang pintu.

Orang asing: ia sebenarnya tidak pernah jauh. Ia dekat dengan urat nadi kita. Orang asing adalah siapa saja yang tidak bisa tenggelam dalam ambisi kesamaan. Siapa gerangan yang tidak bisa tenggelam itu? Jawabnya: setiap wajah. Wajah, seperti kata Emannuel Lévinas, bukanlah sekadar gabungan hidung, dahi, mata, dan seterusnya. Wajah adalah ”sebuah cara yang tak bisa direduksikan, dengan apa makhluk dapat menghadirkan diri dalam identitasnya”.

Dalam pandangan ini, wajah lebih dekat dengan pengertian ”raut muka” ketimbang pengertian ”paras’”, yang hanya menyentuh permukaan, tempat tata rias digoreskan, sering dengan cara

yang sama dan hasil yang mirip. Namun, "raut muka" juga lebih bersifat jasmani. "Wajah", sebaliknya, mengandung sebuah rahasia. Tapi ia juga sesuatu yang hadir, yang muncul, seakan-akan mengandung sebuah inspirasi, bahkan mungkin wahyu, yang diwedar. Ada sesuatu yang menakjubkan dalam manusia. Sebuah enigma. Juga sebuah "epifani".

Ia tak bisa diringkas. Ia tak bisa diringkus. Ia tak bisa diketahui bila pengetahuan adalah sesuatu yang menguasai rahasia yang tak terbatas dalam sebuah konsep yang terbatas. Ia tak bisa dikuasai oleh penalaran, ia tak bisa diobok-obok oleh analisis, ia tak bisa dirangkum oleh pemahaman. Setiap wajah adalah orang asing, dan dalam arti tertentu liar, tapi Lévinas mengemukakan lebih jauh: setiap orang asing adalah bebas. Aku tak punya kuasa atas dirinya. Ia senantiasa *mrucut* dari tangkapku. "Ia tak sepenuhnya berada di tempat yang kutempati." Ia mungkin bagian dari kebersamaan, tapi ia tak pernah bisa jadi bagian dari kesamaan.

Dalam salah satu sajaknya, Baudelaire menyebut orang asing sebagai *extraordinaire*—yang dari asal usul katanya berarti "di luar yang tatanan lazim". Sebab itu, orang asing menyulitkan siapa saja yang hendak membentuk totalitas. Totalitas itu, sebagaimana galibnya, mempunyai sebuah bentuk yang kurang-lebih final, dan pada gilirannya tak hendak diganggu gugat. Tapi orang asing adalah wajah, dan setiap wajah mengandung sebuah gugatan. Orang asing, kata Lévinas, mengganggu kejenakaan kita dengan diri sendiri, *le chez soi*.

Dalam sajak Baudelaire, orang asing itu tak punya bapak, tak punya sanak saudara dan handai taulan, juga tak punya tanah kelahiran ataupun kekayaan. Jadi, apa yang kau cintai, hai orang asing? Jawabnya: "Aku mencintai awan... awan yang lewat." Seperti dirinya, awan itu berada dalam transit, sudah berangkat, tapi belum sampai. Tak ada yang sudah dipatok dan dikatakan de-

ngan buku yang ditutup. Bisa dianggap mengganggu, memang.

Tapi haruskah sebuah republik menjadi sebuah buku yang ditutup? Di bawah buku yang ditutup, di luar lajur, selalu ada yang tak terduga dan tak hendak dicatat, yang *extraordinaire*—dan pada gilirannya tak diakui. Di buku tertutup orang harus punya kategori: punya bapak, sanak saudara, kampung halaman, milik. Yang tidak punya akan merupakan unsur yang harus dicampakkan. Ganjil dianggap sebagai antitesis dari genap, dan ”genap” seakan-akan sama dengan sebuah pencapaian, lengkap, penuh, selesai.

Tapi yang ganjil selamanya berteriak, meskipun tak selamanya terdengar. Bukan selalu teriak kepedihan. Keasingan adalah sesuatu yang menyebabkan manusia menghormat, dan pada saat yang sama berendah hati. Orang asing di ambang pintu kita dengan segera mengingatkan kita bahwa kita juga orang asing baginya. Ketegangan di saat itu pada hakikatnya justru meletakkan aku dan dia pihak dalam posisi yang senasib, menjadi ”kami”, bahkan menjadi ”kita”—dan dengan demikian, apa yang menakutkan dalam ”asing”?

Sekian dasawarsa yang lalu Chairil Anwar menulis, ”aku ini binatang jalang, dari kumpulannya terbuang”, dan ia mengasosiasikannya dengan heroisme dalam luka. Pada hari ini sudah begitu banyak luka, begitu banyak yang terbuang—dengan atau tanpa heroisme—dan hari ini kita mulai tahu: setiap aku adalah binatang jalang. Ambisi totalitas mungkin menembakkan peluru. Tapi paras bisa hancur, wajah tak akan bisa ditembus.

Tempo, 1 Agustus 1999

ACEH

MEREKA membunuh lagi di Beutong Ateuh. Siapa yang menangis untuk Aceh adalah menangis untuk sesuatu yang lebih luhur. Tetapi di desa-desa itu orang tak cuma menangis. Mereka mencatat. Bukan cuma angka, tapi dengan saksama nama-nama. Daftar yang panjang sekali. Ada yang tahu siapa yang dibunuh dan siapa yang membunuh, ketika tentara datang menumpahkan darah dan menyebarkan teror. Tentara. Orang-orang bersenjata, berseragam. Aparat.

Trauma itu akan membekas dengan kuat. Tapi trauma itu tidak sekadar sesuatu yang gelap dan payau. Di tengah-tengah rasa marah dan tak berdaya menghadapi kejahatan dan kekerasan itu, catatan itu ingin menyelamatkan ingatan dari waktu, waktu tidak bisa lagi menghapus atau mengacau-balau. Catatan itu juga sebuah perlawanan, seakan-akan menegaskan, ”Kami menolak kekejaman ini ditutupi.” Catatan itu juga sebuah harapan tentang suatu hari ketika si lemah bisa menuntut yang kuat.

Siapa yang menangis untuk Aceh adalah menangis untuk sesuatu yang lebih luhur. Catatan pembunuhan di dusun-dusun itu adalah jari yang menunjuk, yang tak mengacu ke siapa saja dan apa saja. Kesaksian itu berbicara secara spesifik. Kejahatan itu bukan tanpa wajah. Ia mempunyai sosok: korban tidak bisa dipertukarkan, juga si jahat tak bisa diganti. Tetapi mereka tentara, mereka aparat, mereka berseragam. Kejahatan siapakah ini? Kejahatan sebuah organisasi—yang bernama alat negara—atau bahkan negara itu sendiri?

Kadang-kadang dendam bisa sesat. Terutama ketika yang jahat bukan sekadar nama-nama, tetapi nama-nama yang mengatasnamakan ”negara”, dan dibiarkan terus-menerus oleh ”negara” itu. Dendam bisa sesat karena ada definisi yang kabur menge-

nai siapa yang harus dibalas dan siapa yang tidak, dan kita menghukum mereka yang tak bersalah. Catatan di dusun-dusun Aceh itu ingin berbicara tentang siapa yang secara persis bersalah, dan kepersisan itu adalah sebuah sikap yang adil. Tetapi bisakah kita persis ketika kita berhadapan dengan sejumlah orang yang akan bisa mengatakan bahwa pembunuhan itu adalah sebuah ”tugas” dan harus dijalani?

Ada sebuah percakapan yang pernah direkam dari Cile ketika rezim militer menangkap, menyiksa, dan membantai orang-orang kiri. Ini adalah percakapan di sebuah sel, antara Giorgio, seorang tahanan yang disiksa, dan Solimano, seorang penyiksa.

”Jika kau temukan aku di luar, Giorgio, apa yang akan kau lakukan padaku?”

”Tidak kulakukan apa-apa. Aku seorang dokter, aku menolong orang.”

”Kau lihat, kan? Aku melakukan ini karena profesi. Seperti kau juga.”

Tentara. Orang-orang berseragam. Aparat. Mereka, seperti Solimano, akan berbicara seakan-akan mereka bukan nama-nama, bukan wajah, yang tidak bisa digantikan—dan sebab itu sebenarnya punya otonomi. Otonomi itu berarti kebebasan untuk menentukan nilai. Mereka sudah memilih tatkala mereka membantai dengan sebuah dalih. Mereka anggap dalih itu sah. Di sini ada soal nilai dan penilaian. Tetapi orang seperti Solimano berbicara seakan-akan ”profesi”, atau ”tugas”, adalah sesuatu yang menyebabkan nilai tidak ada. Nama mereka tidak penting. Wajah, otonomi, dan tanggung jawab mereka tidak relevan dalam kekejaman. Tidak adil, kata mereka, jika Solimano sang penyiksa dan serdadu-serdadu itu disalahkan.

Tapi ada perbedaan antara kesewenang-wenangan dan keadilan. Keadilan bukan sekadar menuntut balas, bukan sekadar ”sebiji mata dibalas dengan sebiji mata, sepotong gigi dibalas dengan

sepotong gigi"—sebuah aritmetika yang mengerikan. Keadilan menjadi kesewenang-wenangan ketika orang membunuh dan ia menemukan damai. Sebab itu seorang yang melawan kezaliman dengan keras, seorang pemberontak, tidak pernah berhenti bertanya apakah dia adil. Sang pemberontak, seperti dikatakan Albert Camus, "tak pernah menemukan damai". Ia tahu apa yang baik, namun di luar niat dan tujuannya, ia berbuat jahat. Problem ini menyebabkan ia menyadari bahwa nilai yang mendukungnya tak pernah datang (katakanlah "diberikan") kepadanya sekaligus. Sang pemberontak "harus berjuang untuk menegakkannya, tanpa henti".

Tanpa henti adalah kata kunci di sini. Sang pemberontak, yang terdorong oleh keadilan, tak berpretensi bahwa ia wakil Tuhan; pretensi itu adalah pretensi sang penindas. Ketika kekerasan tak lagi terusik oleh pertanyaan awal itu ("Sejauh mana tindakanku adil, sebetulnya?"), sang pelaku akan menjadi sejenis mesin represi.

Represi yang menindas dengan sasaran yang persis memang sesuatu yang brutal, tetapi ada yang lebih iblis: aparat yang membunuh secara acak, mungkin untuk membalas dendam, mungkin untuk mendapatkan uang operasi dan mendapatkan kenaikan pangkat. Seperti ketika daerah operasi militer diberlakukan tanpa alasan yang cukup, dan akhirnya seperti yang mereka lakukan di Beutong Ateuh itu: satu pasukan TNI memasuki wilayah itu, menembak Teungku Bantaqiyah dan sekitar 100 orang lain, mungkin murid-murid di pesantrennya. Setelah pembantaian selesai, pasukan itu menguburkan jasad para korban di sebuah jurang yang dalam. Seakan-akan semua selesai di sini. Seakan-akan perkara sudah bisa ditutup dengan efisien dan efektif. Yang mati (sebagaimana yang membunuh) seakan-akan telah berhenti menjadi wajah-wajah yang tak tergantikan.

Tetapi di Aceh orang punya catatan.

Tempo, 8 Agustus 1999

AGUSTUS

SEBENTAR lagi 17 Agustus. Apa arti sebuah tanah air di hari ini? Jika engkau seorang Aceh sekarang, jika engkau menyaksikan seorang saudara kandung diperkosa atau ditembak oleh pasukan yang mengatakan, "Aku patriot, maka aku berhak membunuh," arti "tanah air" sama misteriusnya dengan dunia roh jahat. Jika engkau seorang keturunan Cina di bulan Mei 1998, jika engkau menyaksikan anakmu digagahi dan tokomu dibakar oleh gerombolan orang yang mengatakan, "Kami Indonesia, kamu bukan," arti "Indonesia" sama mengerikannya dengan jurang kematian.

Atau misalkan kau tak termasuk dalam kategori korban. Misalkan kau seorang yang punya kelebihan keahlian, kelebihan kapital, dan kemampuan berpindah dari satu negeri ke negeri lain. Bagimu, arti negeri ini akan tidak jauh berbeda dengan arti sebuah losmen, tempatmu singgah sepekan dua pekan. Tetapi sama halnya dengan korban, antara "tanah air" dan engkau terbujur sebuah ambang rasa asing yang tak pernah dilintasi.

Ada sebuah kutipan dari seorang Prancis abad ke-12. "Orang yang mendapatkan negerinya menyenangkan adalah ia yang hanya pemula yang masih mentah. Orang yang mendapatkan setiap negeri merupakan negerinya, ia sudah jadi orang yang kuat. Tapi hanya orang yang menganggap seluruh dunia sebagai sebuah negeri asing, dialah orang yang sempurna."

Seluruh dunia sebagai sebuah negeri asing.... Tak setiap orang bisa menjadi "sempurna" seperti itu. Tetapi apa boleh buat. Menjelang abad ke-20 berakhir, bumi adalah sebuah gelombang migrasi dalam jumlah yang tak tertandingi. Dari pelosok Cina, India, Timur Tengah, Asia Tengah, Afrika, Eropa Selatan dan Timur, Asia Tenggara, berjuta-juta orang berpindah ke wilayah

lain, bahkan ke benua yang berbeda. Kadang-kadang perang dan penindasan mengusir mereka. Sering kali kemiskinan mendesak untuk mencabut diri. "Tanah air" akhirnya hanya melintas tanpa pesona dan getar. Yang ada hanya ruang. Ruang itu terbuka atau tertutup. Seluruh dunia adalah sebuah negeri asing yang tepermanai. Dengan kata lain, batas "asing" dan bukan pun runtuh. Keasingan menemukan definisi baru.

Memang seakan-akan tak penting lagi akar dan kesetiaan. Mereka yang mengagungkan "tanah tumpah darah" akan tak bergembira dengan posisi seperti itu. Mereka yang mencurigai apa yang "kosmopolit"—yang "tidak berpijak di bumi sendiri"—berangsur-angsur lemah argumen. Apa artinya menganjurkan agar ekspresi kita—dalam bahasa, kebudayaan, dan ide-ide—bertolak *on native ground*? Konsep tentang *native* (pribumi) jangan-jangan hanya klasifikasi dari zaman ketika batas geografis dan citra tentang "orang kita" masih jelas, dan dibikin tegas oleh kolonialisme. Kata itu barangkali sisa pengertian masyarakat petani yang belum guncang oleh kelebihan penduduk.

Mungkin itu sebabnya, menjelang milenium pertama akan berganti, kian santer percakapan yang justru menyambut ketidakberpijakan dan keasingan. Orang kini pun terpikat oleh pengertian *déterritorialisation* yang dibawakan oleh Gilles Deleuze dan Felix Guatarri—cerita tentang hilangnya wilayah yang jelas, runtuhnya konsep teritorium. Sang nomad telah jadi pahlawan budaya yang baru. Kehidupan kembara ini, seperti dikatakan Deleuze, tidak berarti kehidupan yang bergerak dan berpindah. Sang pengembara bisa berada di satu lokasi berpuluh tahun, tetapi "terus-menerus menghindari kode-kode dari orang yang mapan".

Nomad: tiap produk budaya dewasa ini, mau tak mau, akan hadir sebagai buah "hibrida". Di tahun 1950-an sastrawan Mh. Rustandi Kartakusuma mencemooh mereka yang suka melupa-

kan kebudayaan setempat dan suka mencampur-campur, sebagai orang yang membikin ”indosiasi Ciliwung”—membuat apa yang berakar secara alami menjadi ”indo”. Dewasa ini orang akan bertanya kepadanya: apa salahnya menjadi ”indo”? Kita tidak lagi bisa berada di tempat yang murni asli. Suasana ”pascakolonial” bukanlah suasana hidup yang ditandai oleh hilangnya penindasan, melainkan suasana ketika pembatasan dan kesadaran akan ”teritorium” yang pernah dikukuhkan oleh kolonialisme dijungkirbalikkan. Kalau tak percaya, tanyailah para buruh yang melintasi perbatasan. Mereka bisa berkata seperti yang pernah diucapkan oleh Aimé Césaire: ”Aku tak berasal dari kebangsaan mana pun sebelum tiba di kantor konsulat.”

Tetapi seorang yang tanpa kantor konsulat pun, bahkan seorang nomad, bukanlah manusia yang tanpa tubuh. Tubuh mempunyai wilayahnya sendiri. Ia bertaut dengan ingatan kolektif, dengan satu tempat dan satu suasana, dan betapapun pikiran mengembara setiap detik, kita tak jarang membuat ikatan kesetiaan dengan satu harapan. Pada tanggal 17 Agustus 1945, harapan itu adalah harapan akan hilangnya kolonisasi—dan kolonisasi bisa mengambil bentuk yang beraneka ragam. Termasuk ketika ”kemerdekaan”, atau ”nasionalisme”, atau ”tanah air” disebut dengan bangga dan segera setelah itu bayonet ditusukkan.

Tempo, 15 Agustus 1999

SAH

INI bukan sebuah rapat gelap. Memang luar biasa: sebuah pertemuan politik pada zaman Jepang. Mereka bertemu pada pagi hari sebulan sebelum 17 Agustus 1945 itu, di sebuah gedung besar di daerah Menteng, Jakarta. Sebagian besar berjas dan berpantalon putih, berpeci atau tidak, dan bercakap dengan pelbagai aksen. Mereka anggota Dokuritu Zyunbi Tyoosakai, yang dibentuk penguasa Nippon. Komite itu berarti "Panitia Persiapan Kemerdekaan".

Kemerdekaan hari itu adalah kemerdekaan dari kolonialisme Belanda. Penjajahan Jepang sama sekali tak disinggung. Bahkan sang Tenno atau Maharaja yang bersemayam di Tokyo itu kadang disebut dengan hormat. Tapi persoalan besarkah kehadiran Jepang di sini? Barangkali bukan. Orang-orang yang bertemu di sebuah gedung di Menteng itu mungkin melihat ada suatu kesempatan yang tak bisa diabaikan: penguasa Jepang sedang kalah perang dan membuka pintu. Kenapa mereka yang bertahun-tahun menginginkan kemerdekaan Indonesia itu harus cerewet?

Maka, mereka pun tak bertanya, apa alasan komandan balatentara Jepang di Jawa—yang sebelumnya mencekik rakyat, menebas leher, mengirim orang ke kerja paksa—membentuk Dokuritu Zyunbi Tyoosakai. Mereka yang datang itu juga tak bertanya, benarkah mereka sepenuhnya mewakili rakyat jajahan.

Bung Karno hadir. Ia sudah dikenal luas sebagai salah satu pemimpin pergerakan nasional, tapi ia belum dipilih rakyat. Juga Bung Hatta. Orang-orang kiri yang pernah dibuang untuk kemerdekaan tak akan melihat ada seorang komunis pun yang diundang. Tan Malaka tak ada. Sjahrir tak ada. Sementara itu Supomo yang agak gemuk dan mulai botak itu mewakili apa, diutus siapa? Kenapa ahli hukum itu, yang pernah bekerja untuk

pemerintah Belanda, cukup dominan posisinya dalam sidang-sidang?

Tapi kaum revolusioner tak pernah menanyai diri sendiri. Mungkin itu sebabnya yang terjadi menjelang Agustus 1945 itu disebut sebuah "revolusi". Kaum revolusioner tak pernah berhenti sejenak dan bertanya sah atau tidaknya peran mereka untuk membuat sebuah perubahan besar dalam hidup orang ramai.

Di Amerika, Thomas Jefferson dan lain-lain juga tak bertanya siapa yang memberi mereka hak untuk mengatasnamakan semua penghuni koloni Inggris itu, ketika mereka bikin pernyataan kemerdekaan pada Juli 1776 itu. Tak pernah ada referendum untuk melihat siapa yang setuju kemerdekaan dan siapa yang setuju integrasi. Jefferson dan lain-lain cuma datang sebagai utusan daerah masing-masing, dan bilang: "*In the name and by the authority of the good people of these colonies*". Dan dengan itu mereka membubuhkan tanda tangan mereka.

Tapi bukankah dengan demikian, bukan mereka yang menghasilkan tanda tangan, melainkan "tanda tangan itu [yang] menciptakan sang penanda tangan"? Itulah persoalan yang dikemukakan Derrida. Dalam sebuah ceramah di Universitas Virginia tahun 1976, pemikir poststrukturalis itu mempersoalkan deklarasi kemerdekaan Amerika dengan mengatakan bahwa sebelum dokumen itu ditulis, "rakyat" atau "bangsa", yang disebut di sana, tidak ada, sebagai sebuah kesatuan. Justru dengan tanda tangan itulah, rakyat atau bangsa itu ("*the people*") melahirkan diri sendiri. Dan begitu lahir, si rakyat memberi diri sendiri hak untuk menyusun dan menyetujui deklarasi itu.

Dengan kata lain, ada yang berputar-putar di sini. Putaran itu menyebabkan sesuatu yang tersembunyi jadi tak tampak. Dokumen itu menyebut "*the good people of the colonies*". Tapi di antara penanda tangan Deklarasi tak ada orang hitam, tak ada orang Indian. Di antara *The Founding Fathers* itu juga tak ada perempuan.

Dalam pada itu, Jefferson dan lain-lain toh mengklaim bahwa kebenaran yang mereka yakini adalah ”*self-evident*”. Namun, bisakah kebenaran terbukti dengan sendirinya? Dapatkah kebenaran datang tanpa melalui perdebatan—seakan-akan semua telah selesai dan tersedia, setelah ”manusia” (artinya para penandatangan itu) menemukannya? Bagaimanapun, nama Tuhan disebut sebagai sang ”Pencipta”, dan kita pun menghadapi sebuah *statemen* yang menyilaukan—tentang sesuatu yang seakan-akan datang dari kemahaagungan, tak terikat waktu, tak terpaut dengan satu pihak.

Tapi jangan silau, begitulah kurang lebih maksud Derrida. Bukan maksudnya ia menganggap kosong Deklarasi Kemerdekaan Amerika. Ia hanya mau mengemukakan bahwa benar atau tidaknya pemikiran Jefferson hanyalah nisbi, juga tentatif. Padanya tak ada fondasi yang tak tergoyahkan, baik Tuhan atau apa pun. Fondasi adalah sebuah ilusi.

Tapi di sini kata belum putus. Tanpa fondasi pun, sebuah argumen bisa punya kelanjutan dalam sejarah. Deklarasi Kemerdekaan Amerika itu disusun dengan mengklaim diri sebagai pembawa sesuatu yang universal. Seperti halnya mukadimah konsitusi—yang kini disebut ”UUD 1945”—yang disusun oleh para anggota Dokuritu Zyunbi Tyoosakai di Menteng 54 tahun yang lalu, ketika mereka menyebut bahwa ”sesungguhnya kemerdekaan adalah hak semua bangsa”. Klaim ini, mau tak mau, membawa tuntutan pada dirinya sendiri.

Deklarasi di Virginia dari tahun 1776 dan naskah di Jakarta tahun 1945 itu lahir dari manusia dan pikiran yang terbatas. Tapi jika teks itu bukan omong kosong, tanpa menjadi sakral, ia selalu harus lulus dalam pembuktian. Ujian harus datang dari waktu ke waktu. Ia dimulai dari keraguan, dari pertanyaan dan bahkan dari bantahan. Jika ia gagal, ia tidak membawakan sesuatu yang berlaku untuk siapa saja, kapan saja. Di depannya: keranjang

sampah sejarah.

Tempo, 22 Agustus 1999

SUNAT

CERITA ini bisa dimulai dari sebuah tatapan. Di masyarakat yang sakit oleh penindasan, banyak hal bisa diketahui hanya dengan menyaksikan kontak mata antara dua manusia.

Penindasan itu bisa bernama kolonialisme. Ia juga bisa bernama lain. Tapi cerita ini dimulai di Kamerun, dan dimulai dengan kisah Toundi. Seseorang menceritakannya kepada saya dari novel Ferdinand Oyono, *Une Vie de Boy*.

Toundi, anak muda kulit hitam itu, lari dari desa dan ayah kandungnya. Ia berlindung pada Romo Gilbert. Dari misionaris Prancis ini ia menemukan sebuah jembatan. ”Aku akan belajar tentang kehidupan kota dan orang putih dan hidup seperti mereka...,” tulisnya dalam catatan hariannya.

Tapi Romo Gilbert meninggal akibat kecelakaan. Dan Toundi pun menjadi jongos di rumah seorang komandan administrasi kolonial, tentu saja seorang kulit putih. Dengan demikian ia jadi ”anjing sang raja”, dan si anjing-sang-raja dalam masyarakat yang terjajah praktis menjadi ”raja anjing”. Ada sarkasme tapi juga ada rasa bangga dalam kesimpulan itu.

Tapi pada dasarnya ia memang orang yang ditundukkan. ”Aku bukan sebuah topan. Aku adalah benda yang patuh.” Pengalamannya ketika ia menghadap Pak Komandan membekas benar dalam dirinya:

”Ia duduk. Aku menundukkan kepala. Aku bisa merasakan matanya menatapku. Ia menyilangkan kakinya dan meluruskannya lagi. Ia memberi isyarat agar aku duduk di kursi yang terletak di seberangnya. Ia membungkuk ke arahku dan mengangkat daguku. Matanya menembus mataku....”

Seperti dalam cerita Medusa, tatapan sang Komandan mam-

pu melumpuhkan Toundi, dan menjadikannya batu, benda beku yang tak akan berubah. Tatapan itu juga sebuah metafor untuk sesuatu yang lebih luas: setiap orang terjajah akan hadir dan tampil sebagaimana ia dibentuk oleh pandangan si penjajah terhadap dirinya. Ada ”si Hitam yang seram”, ”si Pribumi yang malas”, ”si Timur yang kejam”. Dari percakapan di ruang tamu sampai risalah antropologi, dari gosip sampai apartheid, kita menemukan tatapan yang membekukan orang lain itu di mana-mana. Stereotip menjadi kategori sosial. Yang menyedihkan ialah bahwa si tertindas percaya akan citranya yang dibentuk kekuasaan di luar dirinya itu.

Dari sini kita sebenarnya bisa melihat: penjajahan runtuh bukan dimulai dengan bedil. Dekolonisasi dimulai ketika si terjajah menampik tatapan Medusa itu, dan menarik garis. Pada suatu hari, si Toundi, yang ingin hidup sebagai orang putih, tiba-tiba menemukan sesuatu. Sang Komandan sedang mandi dan minta diambilkan sampo. Toundi masuk ke kamar mandi dan melihat majikannya telanjang. Dan ia terkejut: Pak Komandan ternyata tidak sunat. Bagi Toundi, tanpa sunat, tuannya tampak lebih telanjang ketimbang orang hitam sebangsanya yang dengan lumrah membuka pakaian di sumur di dekat pasar.

”Penemuan ini melegakanku,” tulisnya. ”Ia mematikan sesuatu di dalam diriku.” Yang mati adalah ketakutan. Sejak itu, ia tak gentar akan tatapan Komandan. Majikannya marah melihat sikapnya yang berubah dingin, acuh tak acuh itu, tapi Toundi telah menarik batas. Ada sesuatu yang penting dalam penis yang disunat dan yang tak disunat: simbol sebuah komunitas, sebuah adat, sebuah keyakinan. Penis yang disunat menunjukkan bagaimana badan, sebagai alam, dikonstruksikan dan sebuah norma kultural dirautkan di sana.

Dengan demikian sebenarnya beda antara yang disunat dan tak disunat bukanlah beda alamiah yang tak bisa diubah. Namun

pada momen ketertindasan Toundi, beda itu telah menimbulkan garis batas yang tak bisa diruntuhkan lagi, seperti beda antara Bani Israel dan orang Filistin dalam Perjanjian Lama. Antara yang disunat dan tak disunat, yang terjadi adalah perang.

Pada akhirnya memang badan. Artinya "tubuh", bukan "jasad". Dalam kehidupan Toundi dan sebangsanya, tubuh memang sudah lama jadi arena penindasan. Di situ kekuasaan dari luar datang menjangkau dan mengendalikan. Warna kulit mereka, raut rahang mereka, gelombang rambut mereka—semuanya jadi tempat pertaruhan antara jadi hamba atau jadi tuan. Diskriminasi rasial bermula ketika sang penindas menatap tubuh sang korban, dan menentukan tempatnya.

Bersama dengan itu adalah anggapan bahwa apa yang ditentukan itu memang alamiah, dan manusia tak bisa banyak berbuat untuk menafikannya. Sesuatu yang dipaksakan pun berlaku: ras, sebagaimana gender, dibuat menjadi ciri yang datang dan hilang semata-mata karena Tuhan.

Tapi sejarah menunjukkan, si tertindas bisa menampik asumsi itu. Perlawanan terhadap penindasan itu dimulai ketika tubuh tak cuma dianggap sebagai obyek dalam tatapan sang kuasa, ibarat lempung di tangan seniman keramik. Seorang teoretikus feminisme, Elizabeth Grosz, pernah mengatakan bahwa tubuh adalah sebuah "entitas yang transisional". Manusia dan tubuhnya senantiasa berada dalam transisi. Tak ada yang bisa menjadikannya final. Tak ada Medusa yang akan menatapnya jadi batu. Sartre salah ketika ia memakai "tatapan Medusa" sebagai kiasan untuk hubungan antara "saya" dan "'orang lain." Foucault keliru ketika ia menggambarkan bahwa kekuasaan (sekaligus pengetahuan) bisa mereduksikan tubuh hanya sebagai korban, lewat satu tatapan dan pengamatan yang dahsyat.

Maka, yang benar mungkin Toundi, si jongos. Ketika ia berubah sikap, sang Komandan tak bisa menaruhnya lagi dalam se-

buah kotak. ”Kamu sudah benar-benar *maboul*?” bentaknya. Si jongos diam. Dalam novel Oyono, sang korban tidak angkat senjata. Tapi ia telah bisa menatap dan menetapkan bahwa sang Tuan adalah manusia yang telanjang, tanpa *epaulet*, tanpa kancing-kancing keemasan.

Tempo, 5 September 1999

GELANDANGAN

PAGI itu kami naik mobil Fiat kecil menuju Guernica. Hari itu musim semi 1998. Perjalanan itu tidak luar biasa—tak ada yang dramatis di situ, tidak ada yang bersejarah—tapi perjalanan itu juga luar biasa. Kami adalah sebuah kombinasi yang ganjil antara tiga orang, yang bertemu di sebuah wilayah Spanyol yang lain daripada yang lain—juga sebuah wilayah yang bisa bercerita banyak tentang apa itu kemerdekaan dan kebangsaan (dengan kekerasan ataupun perundingan) pada akhir abad ke-20.

Kami adalah sebuah kombinasi yang ganjil: di mobil Fiat kecil itu ada dua pejuang Timor Timur dan seorang Indonesia. Kami duduk di kursi belakang, agak berdesak. Di tengah adalah Ramos Horta. Di sebelah kanan duduk C, seorang insinyur dari Timor Timur yang tinggal di Portugal dan aktif dalam pergerakan kemerdekaan. Di sebelah kiri: saya.

Kami berangkat dari Bilbao, ibu kota Provincia de Vizcaya, salah satu dari tiga provinsi Spanyol yang disebut sebagai Negeri Basque. Ketiga provinsi itu sejak 1979 punya otonomi yang luas dari pemerintah Spanyol—sebuah otonomi yang bagi orang Indonesia macam saya sedikit membingungkan.

Saya baru tahu bahwa hari itu Presiden Negeri Basque akan menerima Horta, pemenang Hadiah Nobel Perdamaian itu, yang sedang berkunjung. Saya baru tahu bahwa wilayah ini punya presiden sendiri, punya hubungan internasional sendiri, dan punya perdagangan sendiri.

Hari itu Horta mengajak saya (yang menemuinya di Bilbao dengan sebuah pesan dari Xanana Gusmao) untuk ikut. Di kota kecil Guernica, pemerintahan otonomi Basque punya sebuah gedung parlemen yang tampak tua meskipun tak teramat tua, se-

buah arsitektur yang cantik karena orang Basque, dengan bahasa mereka yang tak sama dengan bahasa apa pun di Eropa, ingin mengatakan bahwa mereka tak bisa disepelekan. Pada 1937, dalam perang saudara Spanyol yang bersejarah itu, Guernica dibom oleh pasukan Franco yang menang—sebuah kekejaman itu diabadikan oleh Picasso dalam sebuah lukisan termasyhur.

Di halaman gedung parlemen yang kecil itu, Presiden Basque menyambut kami. Wartawan-wartawan datang memotret. Saya tentu saja tidak diperkenalkan sebagai orang Timor Timur dalam pengasingan. Saya diperkenalkan sebagai orang Indonesia.

”Orang Indonesia” di tengah dua wakil Timor Timur, di sebuah pertemuan resmi? Apa gerangan yang saya wakili? Identitas menjadi sesuatu yang tidak mudah. Berhadapan dengan orang luar, saya tidak tahu apa yang harus saya bawakan sebagai ”orang Indonesia”. Terutama pada hari itu. Apa yang dilihat orang pada diri saya? Bagi mereka, ”Indonesia” adalah sebuah republik yang telah memasukkan Timor Timur, dengan kekerasan dan manipulasi, ke dalam wilayahnya. ”Indonesia” adalah sebuah antitesis dari Timor Timur dan Timor Timur adalah sebuah korban. Saya di depan orang asing itu berdiri sebagai ”orang Indonesia”. Adakah saya sosok yang merupakan bagian dari antitesis itu? Kalau bukan, apakah saya?

Ah, Tuan akan mengatakan bahwa ”Indonesia” tidak selamanya identik dengan kesalahan sebuah pemerintahan yang disebut ”Indonesia”. Tapi, begitu saya didefinisikan atau mendefinisikan diri sebagai ”orang Indonesia”, saya pun punya ikatan (yang tidak sepenuhnya rasional) dengan sebuah wilayah, dengan sebuah sejarah. Buruk atau baik, dunia modern telah menciptakan pemerintahan nasional, ekonomi nasional—juga kantor imigrasi dan paspor. Ada sebuah struktur yang terbangun dari proses itu, ada yang dalam pengertian Pierre Bourdieau disebut sebagai ”habitus”. Bisakah kita mengelak dari sana? Perlukah kita mengelak?

Barangkali tidak. Tapi identitas memang sesuatu yang problematis. Terutama karena ia tidak membuka kemungkinan bahwa kelak, apa yang semula merupakan identitas seseorang kemudian dilampaui oleh perubahan—sesuatu yang tampaknya tak mudah diabaikan pada zaman ini. Di gedung parlemen di Guernica itu semua informasi ditulis dalam bahasa Basque, sebuah bahasa yang tidak ada hubungannya dengan bahasa Eropa mana pun, termasuk Spanyol. Haruskah ”orang Basque” punya kemurnian Basque, dan—sebagaimana dilakukan oleh para gerilyawan ETA—kalau perlu dengan kekerasan memutuskan apa saja dari menjadi ”Spanyol”? Dan apakah arti ”Spanyol”, ketika pengertian ”Eropa” kian lama kian jadi lebih penting, menjelang akhir abad ke-20?

Di depan gedung parlemen di Guernica, saya menyadari bahwa saya ”orang Indonesia”, dan betapa tidak mudahnya dan tidak jelasnya kategori itu. Tapi orang toh memerlukan kategori, identitas, semacam kartu nama—sementara pada saat yang sama barangkali saat itu saya adalah seorang gelandangan. Adakah saya ”nomad”, yang dalam eulogia Iain Chambers dilukiskan sebagai ”bermigrasi melintasi sebuah sistem yang terlampau luas untuk jadi milik kita, tetapi di mana kita terlibat penuh di dalamnya”?

Mungkin ya, mungkin bukan. Bagaimanapun, seorang gelandangan dan pengembara akhirnya berangkat dari sebuah ”habitus” tertentu. Ia tidak bisa untuk tidak terkait dan terlibat dengan apa yang ditinggalkannya, lama ataupun sejenak.

Dari Bilbao ke Guernica, berada di sebuah mobil Fiat kecil bersama dua pejuang Timor Timur, yang terjadi antara saya dan ”Indonesia” adalah sebuah jarak. Jarak itu sekaligus menunjukkan jejak. Jejak itu bukan garis lurus dan monoton. Mungkin yang saya lihat adalah jejak peziarah.

Tempo, 12 September 1999

HAVANA

JALAN aspal yang telah *gripis*. Deret bangunan yang tak pernah lagi digilapkan cat. Tembok yang dilapukkan sawang dan debu. Gedung tepi pantai yang mungkin berumur 100 tahun tapi kini seakan hanya duduk, seperti kakek yang melamun, mungkin tentang masa silam yang pernah rapi, mungkin tentang engsel-engsel yang telah lekang, jendela yang sudah kehilangan kejutan.

Havana. Sedan-sedan tahun 1950-an. Orang yang berkerumun, duduk di bus kota, atau berdiri lusuh. Havana. Dinding dengan poster ”Che” Guevara. Slogan lama yang yakin, ”Revolusi itu abadi”, ”Kami percaya pada mimpi”. Rel sepur yang berkarat. Sekolah balet dengan keramahan kekal anak-anak, para penari kecil di ruang luas yang sepi, seorang pianis tua yang memainkan Ravel di sudut dan berjalan pulang dengan kaki pincang. Havana. Penjara yang sudah ditinggalkan, pintu-pintu sel yang bernomor tinta hitam. Havana, Kuba.

Jika kemajuan adalah kapitalisme, Kuba sebuah masa lalu. Ia seakan-akan sebuah pulau ganjil, dalam tudung sosialisme yang kuno, terpisah dari ekonomi pasar yang global, gigih, ganas. Milenium akan berakhir, sebuah abad akan hilang, dan masa lalu acap kali sama dengan sesuatu yang mati. Tapi Walter Benjamin benar ketika ia menulis tentang *Trauerspiel*: ”Kematian adalah sebuah keabadian yang ironis.” Mungkin sebab itu kita punya nostalgia. Nostalgia menghibur kita dari rasa cemas, dari hidup yang ternyata hanya numpang lewat.

Nostalgia—itulah yang mungkin menyebabkan film terakhir Wim Wenders *Buena Vista Social Club* jadi memikat. Dalam film ini seakan-akan masa silam hidup kembali, tanpa luka, kepedihan, kekejian. Film ini dibuka dengan adegan seorang tokoh yang

amat tua tapi periang dan *debonair*, Compay Segundo. Pemusik berusia 90 tahun itu datang ke sebuah sudut Havana. Ia mencari gedung yang dulu jadi tempat "Buena Vista Social Club", sebuah klub eksklusif di bukit sebelah timur kota. Tapi adegan pembuka ini tak berlanjut. Kita tak tahu apakah Compay berhasil menemukan lokasi itu. Kita tak tahu adakah klub itu masih diingat orang karena ia mungkin termasuk yang harus hancur oleh sosialisme yang menang di Kuba sejak 1959. Yang kita tahu akhirnya ialah bahwa "Buena Vista Social Club", dalam film ini, hanya mengacu ke sebuah kehidupan musik yang telah dilupakan di Kuba sendiri (tanpa kita ketahui kenapa dilupakan).

Masa lalu itulah yang disusun kembali oleh seorang pemain gitar *blues* dari New York, Ry Cooder. Di tahun 1996, Cooder mengumpulkan sejumlah musisi tua Kuba—umur antara 70 dan 80-an tahun—untuk sebuah proyek rekaman. Hasilnya laku keras. Dua tahun kemudian Cooder datang bersama Wenders. Sebuah film dokumenter pun lahir. Tapi film ini tak disajikan sebagai ekspresi seorang sineas. Wenders tak mencuri pentas dari sejumlah seniman musik tua yang seakan-akan balik dari kematian, dan menemukan dunia kembali buat pertama kalinya: begitu antusias, begitu gembira, dan sebab itu mengharukan.

Laki-laki hitam yang pesek dan bertopi pet seperti Putu Wijaya itu, misalnya. Ibrahim Ferrer lahir di Santiago 72 tahun yang lalu. Ia tinggal di sebuah kamar di apartemen yang apak bersama istrinya. Ruang itu agak gelap. Di atas lemari, ada sebuah patung dan altar bagi Santo Lazarus yang diberi sesaji sebatang cerutu dan segelas rum. Ibrahim seorang religius. Ia menyanyikan ciptaannya, *De Camino a La Vereda*, dengan sajak tanpa arah tapi selalu berseru, *!Oigame compay! No deje el camino por coger la* ("Dengar kawan! Jangan lepas dari jalan benar").

Di film itu duduk di kamar tamunya yang reyot, Ibrahim mengatakan sesuatu yag mungkin akan disetujui Castro dan para ra-

hib: ”Kami telah diselamatkan dari milik. Kalau tidak, kami sudah musnah.” Selintas kita dengar ia memuji masyarakat yang lahir setelah Revolusi, dan satu baris dalam lagunya memang merekam kembali ketertindasan si kecil dari majikan perkebunan di masa lalu: ”*Ay, húyanle, húyanle, húyanle al mayoral!*” (”Lari, lari, larilah si pengawas”), sebab *al mayoral* suka merampas jatah harian buruh pemotong tebu.

Namun akhirnya bahkan Ibrahim sendiri tak bisa lari. Ia mungkin tak sadar sepenuhnya: seluruh usaha Ry Cooder dan Wenders menunjukan bagaimana ia diproses kembali oleh kapitalisme. Ia sudah dilupakan orang di Kuba, tetapi ada bisnis rekaman yang membiayai perjalanan nostalgia itu. Ada investasi, pemasaran, perencanaan laba-rugi. Di toko-toko Towers Records di New York, kini kita akan lihat dua CD dengan gambar wajah Ferrer. Dalam satu adegan akhir film Wenders, penyanyi miskin itu melihat-lihat New York setelah sebuah konser yang sukses di Carnegie Hall. Ia berjalan di senjakala Avenue of the Americas, di antara kilauan etalase dan lampu reklame. Ia terpesona. Masa lalu itu kalah sakti dibanding masa depan.

Ada yang mengatakan, nostalgia menyenangkan karena masa lalu adalah sesuatu yang aman. Ia bisa kita atur bagaimana ia tampil di dunia kita. Dulu sosialisme juga yakin bahwa masa depan bisa kita atur, untuk melahirkan dunia yang lebih baik, dan sebab itu banyak orang yang bersedia gugur, dibunuh, dipenjarakan, dibuang. Tetapi *Buena Vista Social Club* mengusik hati karena Havana justru menunjukan bahwa sosialisme bisa menyentuh karena ia sesuatu yang nostalgik. Havana seperti ikut menyaksikan *Veinte Años.*

Hoy represento al pasado
No me puedo conformar

Lagu itu dibawakan oleh Omara Partuando, satu-satunya perempuan dalam album *Buena Vista Social Club*. Di studio rekaman yang sederhana, paras Omara tampak seperti lanskap Kota Havana, anggun tapi sayu: "Aku wajah masa lalu. Aku tak berani hadapi perubahan."

Tempo, 19 September 1999

PININGIT

DI bawah lampu, lelaki yang mengenakan baju Cina hitam itu menghela napas. Matanya memandang sayu, sejuk, misterius. Seluruh hadirin menunggu ucapannya dengan berdebar—bahkan kamera televisi itu juga seakan-akan sejenak tegang. Telah hampir 20 menit Pak Sepuh bicara. Ia, sang paranormal tersohor, sedang mengutarakan ramalannya tentang Indonesia. Hadirin di studio, serta para penonton di jutaan rumah di seluruh negeri, menyimak.

Saya ada di antara hadirin itu. Saya berdebar tetapi saya kenal Pak Sepuh. Ia pernah membisikkan kepada saya bahwa sebenarnya semua ini adalah seni pertunjukan. ”*It's all entertainment!*” Ia mungkin menirukan kata seru dari sebuah film tentang Broadway dan kabaretnya dan *variety show*-nya dan segala kegembiraan dan nonsensnya. Ia ketawa. Tahukah hadirin, tanya saya, bahwa ini cuma hiburan? ”Ada yang tahu, ada yang tidak—dan kedua-duanya senang,” jawabnya.

Pak Sepuh punya teori: ”Ramalan itu sama dengan *science fiction*—tetapi tanpa pistol laser, tanpa pesawat ruang angkasa, tanpa Kapten Kirk, tanpa lorong waktu.” *Star Trek* dan *Star Wars* menampilkan teknologi yang sangat menakjubkan, tetapi justru dengan itu tak ada hubungannya dengan metode dan sistem ilmiah. Dalam setiap *science fiction*, kebenaran tak berurusan dengan fakta, tak bertaut dengan masa depan. Kisah itu adalah kisah masa kini, saat ini, dengan apa yang ada di bawah kesadaran kita. Begitu pula halnya ramalan. Di sana ada hasrat kita yang tak kita sadari sendiri. Hasrat apa? Pak Sepuh punya teori yang mengejutkan: ”Hasrat akan kematian,” ia berkata.

Dalam kematian, katanya lagi, orang menemukan kekekalan. Berarti sebuah perhentian absolut. Dalam kematian, manusia

berakhir. Ketika ia kembali jadi debu, bergabung dalam sebuah puncak antihumanisme, ia beristirahat. *Rest in Peace*. Ia tak perlu jadi subyek. Ia tak kepingin tahu lagi. Di nirwana, seperti dalam stupa puncak Borobudur, yang ada adalah sebuah situasi polos, tak berpenanda, ibarat dalam ruang kosong dan terang. Dalam kematian, kata Pak Sepuh lagi, seluruhnya terang. Ketika kita ingin tahu masa depan dengan gamblang, kita telah merenggutkan masa depan sebagai bagian dari proses dan kegelapan dan kegaibannya. Dalam kematian, sebagai sebuah perhentian absolut, pengulangan menjadi sesuatu yang tak jadi problem. Bosan dan lupa tak menjadi sebuah masalah.

Tapi *science fiction* itu sendiri bisa memikat, dan harus memikat. Begitu juga ramalan. Kalau tidak, para peramal akan kehilangan honorarium untuk acara berikutnya. Maka kegaiban masa depan ia buka, tapi juga ia tak sepenuhnya buka. Seperti tulisan di dalam kue-ramal Cina yang oleh restoran disajikan setelah santap.

Maka tanyalah tentang bagaimana keadaan Indonesia menjelang sidang umum MPR. Inilah jawaban Pak Sepuh: "Akan ada kekerasan." Suaranya dalam keluar dari mulutnya yang tipis dan bagus itu. "Darah akan mengalir," katanya lagi. Para pendengarnya mungkin tahu mungkin juga tidak bahwa setahun lalu Pak Sepuh meramalkan hal yang sama, juga setahun sebelumnya, dan demikian pula setahun sebelumnya. Kekerasan memang terjadi, darah memang mengalir, tetapi tak pernah jelas apakah itu memang yang dimaksudkan oleh Pak Sepuh dalam ramalannya—atau memang di Indonesia yang luas dan beragam ini kekerasan terjadi setiap tahun, darah mengalir secara periodik. Tak ada yang baru. Tetapi karena ada sesuatu yang dramatik, dan Pak Sepuh berbaju hitam dan berpeci poplin putih, para penonton pun terpikat. Percaya atau tidak bukan soal yang pokok. Bukankah kita tiap kali membuka kue-ramal Cina itu, membaca secarik kertas

yang tersimpan di sana, dan dengan itu kita bisa melanjutkan gurau dan percakapan di meja makan?

Tetapi ini September 1999, sebuah pemilihan presiden akan berlangsung, justru ketika Indonesia berada dalam krisis yang dahsyat. Perubahan-perubahan drastis akan terjadi, Aceh mungkin tak akan jadi bagian dari Republik lagi, juga Irian Barat. Abad akan berakhir, milenium pertama akan digantikan milenium baru. Bukankah orang banyak—dengan rasa cemas—sungguh ingin tahu apa yang akan terjadi? Bukan sekadar memperoleh suatu *entertainment*?

Mungkin sebab itu, Pak Sepuh menghela napas. Ia harus menjawab siapa yang akan jadi pemimpin Indonesia nanti. Pertanyaan yang berat. Soal yang krusial. Akhirnya ia pun berkata, pelan tapi bergaung, "Satria *piningit*".

Para pembaca tahu bahwa itu bukan jawaban. *Piningit* berarti dipingit, dan dipingit berarti tak diedarkan dalam publik. Tuhan belum mewedarkannya. Berarti Pak Sepuh sendiri belum tahu. Ia memang seakan-akan berbicara tentang akan datangnya sang Ratu Adil. Tetapi ia bisa mengelakkan tuduhan bahwa ia mengada-ada. Ia bisa mengatakan bahwa baik Megawati maupun si Fulan yang akan dicalonkan nanti sebenarnya orang biasa saja—dan kita harus siap dengan itu. Demokrasi adalah sebuah sistem yang siap untuk kecewa. Karena demokrasi adalah sistem dalam sebuah sejarah, sedang sang Ratu Adil berada di luar sejarah: sang Satria Piningit yang tak tampak itu sebuah imbauan yang selalu ada, tapi tak pernah terjangkau. Sebab itu Megawati atau bukan, pada suatu saat ia akan datang dan juga harus pergi.

Tempo, 26 September 1999

MESSIAH

DI depan mimbar hakim yang berminyak mukanya, atau di dekat kursi jaksa yang buncit, selalu terbersit pertanyaan itu: keadilan. Di rumah sakit umum tempat pasien tak putus-putusnya menunggu, atau di loket pendaftaran asuransi kesehatan di mana para klerk tak pernah senyum, selalu mengganggu persoalan itu: keadilan.

Atau di ranjang seorang mahasiswa yang tertembak punggungnya. Atau di tungku penjaja gorengan tepi jalan ketika jelantah tua dipanaskan dan orang-orang yang kehujanan datang membeli. Atau di ruang rapat untuk menentukan PHK. Atau di telepon genggam tempat engkau meneriakkan perintah. Atau di tiap persimpangan jalan. Di tempat truk menghela tangki dan anak-anak datang mencuri sekaleng minyak. Di bajaj terguncang yang membawa calon pengantin dari sebuah gang. Di mulut pengamen banci yang menyanyi di depan sopir-sopir yang lelah. Di dalam mal yang memamerkan toko yang tak bertamu. Di mimbar seorang pengkhotbah yang menyerukan rasa benci. Di rumah pelacur yang dijaga centeng dan orang tegap. Di atas kapal ke Sumatera yang sarat, sesak, dan hampir tenggelam. Di kereta api malam yang dilempari batu.

Keadilan menghantui kita, begitu rupa. Ia mungkin satu-satunya pengertian yang tak bisa ditertawakan, pada akhirnya. Tapi betapa sulitnya untuk merumuskan itu secara tetap. Atau justru karena kesulitan itu keadilan pun menemui kita di mana-mana, merisaukan kita, dan kita tak bisa berolok-olok.

Pada suatu hari tahun 1988, seorang pemikir yang juga seorang yang kadang terasa berolok-olok, Jacques Derrida, diundang ke New York dan ia harus berbicara tentang ”dekonstruksi dan kemungkinan keadilan”. Ia mengatakan bahwa apabila hu-

kum bisa ”didekonstruksikan”—kalau tak salah berarti ditafsir, diurai, digugat, diperlihatkan kontradiksi di dalam dirinya—keadilan adalah sebuah perkara lain. Hukum bukan keadilan. Hukum dihasilkan juga oleh kekuatan politik dan ekonomi, merupakan hasil kompromi dan kalkulasi. Hukum juga ditulis sebagai teks dan sebab itu senantiasa merupakan hasil interpretasi. Adapun keadilan tidak.

Seseorang kemudian menulis dalam *The New York Review of Books* dan mengatakan bahwa apa yang disebut di sana bukan sesuatu yang baru. Tentu saja demikian. Hukum, atau persisnya undang-undang, hanyalah sebuah perkakas yang dibentuk oleh konvensi. Sementara itu, seperti kata Derrida, keadilan ”berada di luar dan di atas hukum”.

Dari mana ia datang, dari mana ia muncul, misalnya ”rasa keadilan” itu—itulah persoalan yang pelik yang tidak mudah dijawab siapa pun, kecuali para ahli agama yang yakin adanya wahyu. Pada zaman ketika wahyu diragukan, bahkan ditampik, ada yang mengatakan bahwa keadilan itu bermula dari akal budi atau alam. Derrida tak menyebutkan wahyu, tak juga menerima alam dan akal budi, dan ia hanya mengatakan: gagasan tentang keadilan adalah ”sebuah pengalaman tentang yang mustahil”, sesuatu yang ada tetapi berada di luar pengalaman. Ia tak bisa dirumuskan. Ia tak dapat ditaklukkan oleh skeptisisme. Ia tak bisa direduksikan. Orang bisa menuduhnya sebagai kegilaan. Barangkali juga pengalaman mistis.

Mungkin itu sebabnya ia datang ke dalam ”perasaan” (atau kesadaran?) kita di mana-mana. Derrida memberi kesan ada sesuatu yang gaib di sini. Bahkan, seraya berbicara tentang kelebihan Marx (dalam sebuah buku yang cukup ruwet, yang dalam bahasa Inggris berjudul *The Specters of Marx*) ia berbicara tentang kemungkinan ”messianisme tanpa agama”. Di kepala kita pun muncul bayang-bayang Ratu Adil yang tak dikukuhkan oleh Tu-

han dan wahyu. Seakan-akan keadilan—karena ia merupakan sebuah pengalaman tentang yang ”mustahil”, karena ia sebuah titik di kaki langit yang semakin kita dekati semakin menjauh—bukan proses politik, yaitu proses pergulatan, konfrontasi, negosiasi, kompromi, dan perumusan-perumusan yang tak pernah memuaskan. Dengan kata lain, seakan-akan keadilan hanya tugas seorang Satria Piningit yang akan memberikan segalanya kepada kita, yakni orang kebanyakan yang daif dan papa. Dan kita cuma pasif menanti.

Tapi keadilan, sesuatu yang selalu luput, memergoki kita di mana-mana. Derrida tak ingin mengolok-olokkannya, tetapi ia mengesankan seakan-akan keadilan bukan tugas sederhana sehari-hari. Apakah yang menyebabkan kita seakan-akan tak berdaya di depan hakim yang berminyak mukanya, di dekat jaksa yang buncit dan pengacara yang bosan? Kenapa kita merasa tak mampu menyelesaikan mata rantai penderitaan orang miskin, yang hanya bisa membeli singkong goreng di sekitar tungku itu ketika jelantah tua dipanaskan, dengan segala penyakit jantung dan kanker yang mengancam?

Ada yang akan mengatakan, dan pada dasarnya benar: kita berada dalam sebuah sistem yang menyisihkan orang miskin. Mereka tak bisa punya banyak pilihan, baik untuk keamanan maupun untuk kesehatan diri. Sebab itulah politik pun dimulai. Sistem hendak diubah atau ditumbangkan.

Namun, kesulitan akhir abad ke-20 ialah bahwa manusia sudah terlampau banyak kecewa dengan pelbagai politik dan proyek Utopia, dan sang Messiah (dengan atau tanpa agama, dengan atau tanpa Derrida) bisa merupakan alternatif yang termudah dan terakhir. Antara putus asa dan hasrat akan sebuah surga di bumi jarak itu dekat sekali.

Tapi ada pilihan lain. Mungkin akhirnya kita harus menampik kedua-duanya. Tanpa putus asa dan kemungkinan surga di

bumi, keadilan pun bukan lagi sebuah pengalaman tentang ”yang mustahil”. Keadilan adalah sesuatu yang terungkap dalam laku ketika kita menyimak, setiap hari, setiap kali, adakah seorang lain telah dizalimi.

Tempo, 3 Oktober 1999

NASIONALISME

SEBUAH pesawat Dakota jatuh di dekat Maguwo, Yogya. Tiga perwira Angkatan Udara Republik Indonesia yang ada di dalamnya tewas. Hari itu 29 Juli 1949. Pesawat ini, yang terbang dari New Delhi, membawa obat-obatan, sumbangan Republik India untuk Republik Indonesia. Sebuah pesawat sipil. Ada huruf dicat di tubuhnya yang telah patah: "VT-CLA". Menurut laporan, angkatan udara Belanda yang menguasai bagian utara Jawa mengejar dan menembaknya.

Seorang pemuda berumur 17 tahun datang ke lokasi kematian itu. Ia ingin mengabadikan apa yang terjadi. Ia bukan seorang fotograf. Ia seorang pelukis, dan ia membuat sketsa puing-puing itu, dengan harapan bahwa ia bisa jadi saksi: sebuah pesawat sipil telah ditembak begitu saja oleh tentara Belanda, yang dengan kekuatan militer yang besar ingin menguasai Indonesia kembali.

Kini, tahun 1999, anak muda itu dikenal sebagai salah satu pelukis Indonesia terkemuka, Srihadi Sudarsono. Tak banyak yang tahu, sampai 50 tahun lamanya, sampai ia berpameran buat pertama kalinya di Galeri Lontar, Jakarta, sampai pekan lalu, bahwa Srihadi menyimpan sejumlah skesta yang tak ternilai harganya: rekaman kejadian selama revolusi, baik dalam keadaan perang maupun dalam perundingan. Tak semua karyanya selamat. Sebagian besar pernah ikut terbakar bersama sebuah gedung perjuangan. Tapi di galeri itu saya beruntung masih dapat melihat bukan saja sketsa puing pesawat Dakota itu, tapi juga sosok seorang prajurit gerilya di kereta api, sepasukan tentara Belanda yang menggeledah sebuah rumah penduduk di Sala, sepotong wajah Bung Karno, sepotong wajah Moh. Roem, juga para diplomat asing di Kaliurang, Yogya, yang—berkat jasa PBB—mencoba menyelesaikan persoalan yang timbul ketika kolonialisme di-

hentikan di Indonesia.

Indonesia tahun 1949, Indonesia tahun 1999. Srihadi mungkin tak menyadari ini, tapi melihat sketsanya, orang dengan mudah akan bicara tentang perbedaan, tentang kontras yang sedih. Setengah abad yang lalu itu dunia luar—dengan PBB yang masih segar—membantu Indonesia, si lemah yang sedang menghadapi ancaman kekuatan yang lebih dahsyat. Kini yang terdengar hanya kecaman yang tajam di mana-mana, terhadap sebuah Indonesia yang besar dan brutal, yang hendak menenggelamkan Timor Leste yang kecil (dan gagal).

Indonesia 1949, Indonesia 1999. Setengah abad yang lalu itu para pemimpin Republik mencantumkan dengan yakin dan hati bergetar, "bahwasanya kemerdekaan adalah hak semua bangsa...". Mereka teguh bahwa kemerdekaan adalah hak yang harus diakui oleh siapa pun, sebab ini satu ekspresi dari nilai yang universal. Kini kita hanya mendengar kalimat itu dibaca dengan malas. Dalam 40 tahun terakhir para pemimpin Indonesia mencoba meneriakkan bahwa nilai yang universal tak ada. Kita tak bisa dinilai dengan ukuran "Barat", seru mereka, kita punya demokrasi kita sendiri, kita ini unik, lho, Anda harus mengerti kebudayaan Jawa, nilai-nilai Asia.... Seakan-akan, bagi yang tertindas, ada beda hakiki antara kekejaman militer Indonesia dan, misalnya, kesewenang-wenangan orang Portugis.

Sebuah pesawat Dakota jatuh. Kapal udara itu membawa obat-obatan dari dunia luar. Sejumlah wajah asing hadir di Kaliurang. Dalam sketsa-sketsa Srihadi dari tahun 1946, tak tersirat paras pendatang yang menakutkan, ganjil dan jauh. Di kertas gambarnya Srihadi bukan saja saksi sebuah peristiwa. Ia, yang juga seorang anggota tentara yang sadar tentang apa artinya perang kemerdekaan, juga jadi saksi sebuah sikap. Kita merasakan, dari goresan pensilnya, bahwa revolusi Indonesia—dan nasionalisme Indonesia—tak membersitkan rasa curiga dan sikap tertutup ke-

pada apa yang ”luar”, apa yang ”asing”.

Dari Srihadi kita tahu bahwa revolusi Indonesia bukanlah sebuah revolusi yang *inward-looking*, yang hanya menengok ke dalam—sebuah model revolusi yang, misalnya, bisa diambil dari ideologi dan tindakan Khmer Merah ketika mereka membangun sebuah republik di Kamboja. Rekaman Srihadi menunjukkan bahwa bahkan dalam perang kemerdekaan, Indonesia adalah sebuah buku yang terbuka. Dunia luar datang, melihat, dan Indonesia dengan gagah, meskipun kurus, berdiri.

Di sebuah tembok jalanan Jakarta, sekitar November 1945, para pemuda pejuang menuliskan dengan huruf-huruf besar, ”*Give me liberty or give me death*”. Mereka tak bermaksud berbicara kepada orang Indonesia sendiri. Kalimat itu kata-kata orang Amerika Patrick Henry, diucapkan menghadapi penjajahan Inggris abad ke-18. Dengan mengutip itu, para pemuda Indonesia tampaknya ingin mengingatkan: suara seorang patriot Amerika abad ke-18 sama dengan suara para patriot Indonesia tahun 1945.

Betapa fasih mereka itu, betapa tidak gagu seperti orang yang bersenjata dan berbaju safari yang ada sekarang. Dunia luar harus diyakinkan, karena kita benar. Tak ada yang harus ditutupi, karena kita tak usah malu. Seperti halnya keyakinan tentara perjuangan tahun 1940-an itu, yang dengan sadar mengerahkan para pelukis seperti Srihadi: mereka ingin merekam peristiwa, biarpun hanya dengan lukisan, ketika kamera belum dimiliki. Mereka tak ingin menghapus jejak. Mereka bukan maling. Mereka sedang membuat sebuah sejarah yang punya arti, juga bila diutarakan kepada manusia di ruang lain, di waktu yang lain, di milenium yang berbeda.

Tempo, 10 Oktober 1999

TAHU & POLITIK

PARLEMEN yang terbaik sekalipun bisa seperti sebuah pabrik tahu. Ia berbau bacin. Kita bayangkan pabrik tahu itu: dalam dapurnya beberapa onggok kedelai diinjak-injak dengan kaki telanjang (siapa tahu dengan *tungkak* yang berkudis), diinjak-injak agar lumat, kemudian dicampur dengan air yang kian lama kian mirip lendir. Tak mengherankan bila kata ”tahu” berasal dari bahasa Cina *toufu*, dan kata *fu* berarti busuk. Tapi dari pabrik yang berbau busuk itu lahirlah beratus-ratus bentuk kubus yang kemudian menjadi tahu pong atau tahu sumedang. Dan kita menikmatinya.

Parlemen yang terbaik sekalipun seperti sebuah pabrik tahu. Ia adalah tempat lahirnya pelbagai undang-undang—dan setiap undang-undang pada dasarnya adalah pernyataan harapan bahwa hidup dapat dibuat lebih baik. Lihatlah hukum yang mengatur perawatan lingkungan atau hukum yang melindungi nasib buruh. Undang-undang adalah sebuah alat konstruktif. Tapi bagaimana ia diproses sampai lahir adalah suatu perkara yang tak selamanya cocok dengan selera kesucian para nabi.

Seorang wakil rakyat pernah berbisik: jika pada suatu hari kau datang, dari perpustakaan yang ruangnya bersih dan lampunya terang, dan kau masuk ke sebuah gedung parlemen untuk menyaksikan bagaimana undang-undang diproduksikan, kau bisa muak. Kau akan melihat bahwa di sekitar sebuah rancangan undang-undang para anggota parlemen bukan cuma berdebat, tapi juga saling menyikut atau saling mengelus. Partai-partai yang dulu saling memaki pada saat yang dibutuhkan pada menjilat ludah sendiri. Para politikus tak lelah-lelahnya tawar-menawar posisi, dengan wajah pura-pura manis atau pura-pura galak—sebelum akhirnya sebuah rancangan undang-undang disahkan.

Parlemen yang terbaik sekalipun mirip sebuah kombinasi antara pabrik tahu dan teater. Proses yang bekerja di sana, seperti proses membuat tahu, tak berada dalam tabung yang steril. Tak ada yang 100 persen sudah jadi. Semua berkembang dari babak ke babak, melalui dialog dan permainan topeng. Usul untuk melahirkan aturan hukum, betapapun adilnya aturan itu, tak bisa diimlakan. Di parlemen yang demokratis, tak ada hal yang bisa diputuskan sepihak. Kompromi senantiasa terjadi. Aku memberikan X kepadamu, kamu memberikan Y kepadaku. Tentu saja ada akal sehat dan rasa keadilan yang bekerja di sana, tapi juga kepentingan. Yang tak selamanya luhur.

Ada yang mengatakan—melihat parlemen yang mirip pabrik tahu itu—bahwa ”politik itu kotor”. Tetapi sebuah catatan perlu ditambahkan di sini. Ada yang mengatakan ”politik itu kotor” dengan rasa jijik kepada proses demokrasi, karena demokrasi memang bisa mirip jual-beli, dan jual-beli adalah pekerjaan kasta saudagar yang di pasar itu, bukan kasta aristokrat. Bukankah para politikus itu dipilih rakyat, dan sebab itu harus pintar memasarkan dirinya untuk memperoleh dukungan—termasuk harus bisa omong kosong bila para pemilihnya ingin dengar omong kosong? Tak mengherankan ketika orang suci mengambil alih kekuasaan, seperti Calvin di Jenewa pada abad ke-16 atau Ayatullah Khomeini di Iran pada abad ke-20, mereka menampik demokrasi. Demokrasi adalah proses penawaran: ”tawar” dalam arti hilangnya sesuatu yang 100 persen kental, dan ”tawar” dalam arti mengutarakan kemungkinan lain.

Sebab itu, Machiavelli, yang mengatakan bahwa di wilayah publik orang ”harus belajar bagaimana untuk *tidak* menjadi baik”, bisa dianggap sebagai pemikir politik demokrasi. Ia mengucapkan itu, mungkin dengan sedikit cemooh dan provokasi, ketika apa yang dianggap ”baik” telah diselewengkan oleh Gereja. Diselewengkan menjadi sesuatu yang mutlak. Padahal, baginya,

yang mutlak tak termasuk dalam kehidupan orang ramai di dunia. Machiavelli tidak percaya kepada politik yang bergerak dengan iman yang teguh—yang melahirkan perang ideologi atau "politik batin" yang tegar. Ia melihat, dengan mata tajam realisme, bahwa di dunia orang ramai, yang suci murni tak pernah terjadi.

Di manakah yang dianggap "baik" jadinya? Tak perlukah nilai itu? Kita, yang baru beringsut-ingsut keluar dari periode yang penuh korupsi, kekerasan, dan kebohongan, akan berteriak, "Perlu! Perlu!" Dan memang perlu. Tapi setiap rasa lapar mengaburkan batas antara kebutuhan dan maya—yang, seperti disebut dalam sebuah sajak Usmar Ismail, adalah "bayangan... waktu fajar mendatang". Maya bergerak antara terang dan gelap, antara kelam dan harapan. Ia mudah jadi obsesi. Dan obsesi kita kini adalah untuk melihat proses politik sebagai proses pemurnian, bahkan sebuah proses kemurnian.

Tapi yang maya bisa menyesatkan. Jika kita butuh sesuatu yang "baik", yang "baik" itu tentu merupakan bagian yang wajar dari dunia kita. Wajar berarti bermula dari asumsi bahwa ia bisa tersentuh oleh proses penawaran. Sebab, ketika yang "baik" dianggap tak bisa tawar dan ditawar, ia pun jadi kekerasan. Bagi saya, sebuah parlemen yang diakui berbau bacin seperti pabrik tahu lebih baik ketimbang kekerasan macam itu. Toh pabrik tahu akhirnya melahirkan sesuatu yang murah, enak, dan tanpa kolesterol, sebagaimana parlemen melahirkan legislasi yang pasti, tapi tak menyumbat hidup manusia.

Tempo, 17 Oktober 1999

WEIL

POLITIK berangkat dari ”kami”. Mungkin itu sebabnya ia tak pernah memuaskan. Tetapi, apa boleh buat, kata ”kami” telah ditemukan. Hidup mempunyai sejumlah saat, ketika seseorang terkait dengan sebuah regu, biarpun regu yang kecil. Ada sebuah cerita tentang Simone Weil.

Ketika Simone berumur lima tahun pada tahun 1914, ia menolak membubuhkan gula pada minumannya. Eropa sedang gelap. Perang yang disebut sebagai Perang Dunia I berkecamuk, dan bocah Paris yang sangat cerdas itu tahu, di garis depan, para prajurit Prancis tak bisa lagi minum dengan gula. Simone kecil merasa, ia harus memberi isyarat sepenanggungan dengan mereka.

Solidaritas yang meniadakan diri dengan menekan tubuhnya ini tak berhenti pada umur yang masih kanak-kanak itu. Ketika ia 33 tahun, Perang Dunia II pecah. Prancis diduduki Jerman. Ia menyingkir ke Amerika Serikat bersama orang tuanya. Tapi Simone segera berangkat ke London. Ia bekerja dalam gerakan perlawanan yang dilancarkan dari kota di seberang Prancis itu.

Selama di sana, ia dengar bahwa di tanah airnya yang diduduki musuh, makanan jarang didapat dan harus dijatah. Sebab itu, selama di London, Simone menampik untuk makan lebih dari jumlah yang dikonsumsi orang-orang di negerinya yang sedang terjepit. Ia hidup dengan kurang gizi, tapi ia bekerja tak putus-putusnya untuk gerakan perlawanan. Akhirnya, ia pun roboh. Dokter menemukan ada TBC di rabunya. Hanya beberapa bulan mereka merawat Simone Weil di sanatorium. Pada suatu hari, di ranjang sakitnya, penulis, aktivis, filosof itu meninggal. Ia hidup dan mati untuk sejumlah manusia lain, dengan siapa ia bisa menyebut diri ”kami”. Maka, agak mengherankan bila menjelang kemati-

an itu ia menulis sesuatu tentang kata ”kami” dengan rasa khawatir. Dalam kumpulan yang kemudian diterbitkan tahun 1949, *l’Enrencinement*, ia mengatakan, ”Kecerdasan dikalahkan segera setelah ekspresi pemikiran seseorang didahului oleh kata kecil ’kami’, secara tersirat ataupun tidak.”

Bagi Weil, manusia adalah ”aku”, dengan segala kapasitas dan tanggung jawabnya. Sebab itu, politik—suatu arena bersama orang lain, suatu dunia ”kami”—senantiasa akan cacat. Ketika Prancis menyiapkan masa depannya setelah pendudukan Jerman tahun 1940-an itu, Weil menentang ide tentang politik masa depan sebagai politik kepartaian. Jika Prancis ingin menjadi sebuah ruang luas bagi yang benar dan yang baik, partai politik harus ditiadakan.

Jenderal de Gaulle, pemimpin gerakan perlawanan, membaca ide Simone Weil ini dan konon mengatakan, ”Dia gila.” Pada Simone memang ada sebuah gairah menjangkau yang-suci dan yang-luhur. Agaknya, dari sinilah ia meneguhkan konsep ”aku”. Baginya, seperti bagi seorang pemikir Prancis lain pada abad ke-17, Descartes, ”aku” adalah sesuatu yang berpikir dari luar dunia sehari-hari, sebab itu universal: kesadaran yang tak terjamah oleh kepentingan regu, semangat puak, sektarian.

Sebab itu, ia, seorang Yahudi, menampik gagasan bahwa bani Israel adalah bangsa pilihan Tuhan. Ia tertarik kepada iman Katolik, tapi ia kecewa kepada dunia Katolik Prancis. Weil tak menyukai pemujaan kepada Jean d’Arc—oleh Gereja diresmikan sebagai manusia suci baru pada tahun 1920, pada abad ke-20 yang dirundung perang antarbangsa.

Jean d’Arc, sebagai legenda, dengan mudah memang membuat orang Katolik lupa tentang jarak antara Tuhan dan Prancis. Padahal, ada perbedaan yang radikal antara pengertian ”Prancis” abad ke-15 dan ”Prancis” abad ke-20. Pada abad ke-15 itu, Jean adalah seorang gadis petani yang dengan iman yang dahsyat ber-

hasil memimpin pasukan putra mahkota Charles dalam berebut wilayah dengan hertog yang berkuasa di Burgundy, yang dibantu oleh pasukan Raja Henry VI dari Inggris. Patriotismekah yang menggerakkannya? Mungkin di suatu masa ketika ide tentang ”patria” seperti pada zaman Roma kuno belum menyentuh daerah pertanian Prancis, Jean d’Arc lebih digerakkan loyalitas kepada seorang pangeran yang terancam, atau memang oleh suara gaib yang kini tak kita pahami lagi.

Apa pun sebabnya, bagi Weil, pemujaan kepada Jean d’Arc tahun 40-an itu simtom yang tak sehat. Weil, yang mengorbankan tubuhnya untuk pembebasan Prancis, bukanlah seorang patriot. Patriotisme baginya adalah pakaian seragam yang terlampau sempit di dada, dan dari luar tampak mengancam. Patriotisme adalah ”kami” yang menjepit ”aku” menjadi sepihak, terutama bila dihadapkan dengan ”mereka”.

Tapi ada sebuah kata yang tak ada dalam bahasa Prancis—dan ada dalam bahasa Indonesia—yakni ”kita”. Di dalam ”kita”, ada unsur orang lain yang dimasukkan sebagai subyek. Kesalahan Weil mungkin menganggap ”aku” sebagai kesadaran ala Descartes: kesadaran yang otonom, yang tak terbangun oleh dunia dan komunikasi. Tapi ”aku” itu universal, sebab itu seutuhnya inklusif. Weil tak meragukan asumsi itu. Karena kata ”kita” tidak ada di sana, sulit membayangkan bahwa ada momen lain untuk menjadi inklusif.

Hidupnya sendiri sebenarnya menyaksikan momen ketika ”kita” menjadi penting. Ia Yahudi yang tanpa kesetiaan rasial, ia Prancis yang tanpa kesetiaan nasional, dan ia kelas menengah yang tanpa kasta. Pada tahun 1934-35 ia bekerja jadi buruh di sebuah pabrik mobil, dan mengalami sendiri bagaimana kaum proletar diperlakukan. Pada tahun 1936 ia bergabung dengan satuan Anarkis di dekat Zaragoza, Spanyol, dalam latihan untuk perang melawan kekuatan Fasis. Ia seorang yang, mungkin seperti Jean

d'Arc, menemukan pengalaman mistis, dan memandang keprihatinan sosialnya sebagai "ke-Ilahi-an *ersatz*.

Dengan itu ia tahu di mana politik menemu batas. "Kami" tidak cukup. Di dunia publik yang disebut politik itu, ada persaingan, ada perbenturan. Jika "kita" kemudian tak lahir, manusia kehilangan ruang itu, membunuh diri.

Tempo, 24 Oktober 1999

HABIBIE

HABIBIE tetap di sana. Mukanya tetap meriah dan matanya bundar berpendar, senyumnya lebar. Ia duduk di samping presiden yang baru. Wajah itu wajah orang yang tak kehilangan apa-apa. Terlalu sulit untuk menduga apa yang ada di lubuk hati orang, tapi sikap ceria presiden yang dikalahkan itu—di antara kursi-kursi di Senayan itu—merupakan cerita baru tentang politik Indonesia.

Saya ingat, ia pernah berkata (waktu saya berjumpa singkat dengan dia, pertama dan terakhir kali sebagai kepala negara) bahwa pendahulunya—ia tak menyebut nama Soeharto—tak pernah mempersiapkannya untuk jadi pemimpin Republik. Bahkan juga ketika teknokrat itu masih jadi wakil presiden. Soeharto memang tak ingin dia, atau siapa pun, menggantikannya pada tahun menjelang 1998 itu. Tetapi insiden sejarah menyebabkan Habibie naik ke kokpit. Ia jadi kapten. Ketika ia turun, ketika ia menerima kekalahan dengan muka tetap meriah dan mata berpendar dan senyum lebar, ia telah membuktikan: ia tak kalah dari Soeharto. Sebuah proses yang sulit telah mempersiapkannya untuk jadi sebuah bagian penting politik baru di Indonesia—politik dengan sepercik ”peradaban”.

”Peradaban” di sini berarti sederhana, dekat dengan akar katanya, ”adab”. Dalam hal yang menyangkut hidup-mati manusia, tak ada ukuran tentang menang dan kalah, kecuali pengertian ”adab” itu. Ada sebuah peristiwa yang lebih dramatis. Pada tahun 1962 dunia hampir hancur oleh perang termonuklir. Amerika, di bawah Presiden Kennedy, mengancam Uni Soviet agar membongkar-copot semua peluru kendali nuklir yang dipasang Kremlin di Kuba. Pada detik-detik itu maut telah mengaum. Jika Soviet menampik, Amerika pasti akan menggempur lokasi itu.

Kremlin tak akan tinggal diam. Eskalasi akan terjadi. Bom nuklir akan berjatuhan dan bumi meledak.

Tapi manusia harus bersyukur karena seorang komunis, pemimpin Soviet waktu itu, Nikita Khrushchev, bersedia kehilangan muka. Peluru kendali itu diangkat dari Kuba. Kalahkah Kremlin? Khrushchev memberi jawaban yang selayaknya dikenang sebagai salah satu mutiara pada milenium ini: ”Orang bicara tentang siapa kalah dan siapa yang menang. Akal sehat yang menang. Umat manusia yang menang.”

Kalah, menang—akhirnya tak selamanya ditentukan oleh siapa yang kehilangan. Di sinilah Habibie, justru dalam kekalahannya, meneguhkan *respublica*, ”kemaslahatan publik”. Tak lama Habibie menjadi presiden. Hanya 512 hari. Tetapi, selama 512 hari itu politik di Indonesia mengalami transformasi dari *arche*-politik ke *para*-politik: perubahan dari suatu era ketika hidup bermasyarakat dianggap tak punya konflik dan tak perlu kompetisi, memasuki suatu era ketika sengketa dan persaingan dilangsungkan dalam lembaga yang beraturan, bukan di barikade.

Arche-politik di Indonesia adalah sebuah dalih. Di sini berlaku mantra ”kesatuan, persatuan, keselarasan” dan sejenisnya. Semuanya dibungkus seakan-akan ilmu sakti dari Jawa. Sebuah sandiwara yang pintar. Sebab, di balik panggung itu, yang berlangsung adalah, untuk meminjam istilah Slavoj Žižek, ”*ultra*-politik”. Dengan kata lain: politik yang dianggap sebagai perang. Militerisasi politik berlangsung. Di seberang sana bukan Lawan, melainkan Musuh. Bukit ”sana” harus direbut. Wilayah ”mereka” harus diduduki. ”Rembuk” hanya berlangsung di bawah kemungkinan ”gebuk”.

Dalam militerisasi politik, para pelaku melihat pertaruhan dalam konflik begitu besar, begitu kritis. Dalam *ultra*-politik itu, kalah berarti takluk, sementara dalam *para*-politik kalah hanya berarti menunda kemenangan—seperti dalam pertandingan bo-

la. Ketika politik diperlakukan sebagai perang, rasa cemas dan rasa takut pun meluas. Intel dikirim ke mana-mana. Bisik-bisik tentang ada Hantu A di belakang X dan Gerombolan C mendalangi Z pun bercemuk. Juga dalam *ultra*-politik, kekuasaan jadi angker, bukan karena selera ”feodal”, tapi karena kekerasan tidak hanya tersirat di dalamnya, melainkan tersurat. Seperti di markas tentara.

Soeharto, komandan tertinggi Indonesia-sebagai-markas-tentara, berhenti pada bulan Mei 1998. Habibie jadi presiden. Cukup cepat, meskipun tak cukup gampang, mengubah politik di Indonesia dari militerisasi itu. Para mahasiswa dan semua gerakan prodemokrasi telah menetak satu simpul yang mengukuhkan *ultra*-politik itu: rasa takut. Khususnya rasa takut pada tentara. Habibie tak memulai pembebasan dari rasa takut itu, tapi ia memberikan sumbangannya sendiri.

Ia jadi presiden dan para-politik pun dimulai. Pemilihan yang bebas untuk membentuk parlemen yang bebas berlangsung. Kekuasaan presiden tak lagi angker. ”Saya ingin membuat presiden sebagai seorang tetangga,” katanya. Tapi sumbangannya yang terbesar ialah ketika orang ramai merayakan kekalahannya, ia hadir di Senayan, duduk di antara orang-orang yang mengalahkannya. Mukanya tetap meriah dan senyumnya lebar. Ah, akal sehat menang. Demokrasi menang. Dan dalam arti tertentu, Habibie pun menang—dalam ”perang yang lebih besar” di dalam dirinya sendiri. Dia eksit dengan bagus. Kita perlu bertepuk tangan.

Tempo, 31 Oktober 1999

GUS DUR (2)

SUKARNO tak pernah, Soeharto apalagi, Habibie belum. Baru Gus Dur membuat sesuatu yang bersejarah ini: di depan sebuah pertemuan internasional di Bali, dialah presiden Indonesia pertama yang bisa membuat hadirin tertawa. Para kepala negara terdahulu berpidato dengan gagah, serius, atau mendayu-dayu. Tanpa humor. Tapi Gus Dur tidak.

Presiden yang hampir buta itu berbicara tentang dirinya dan juga tentang wakil presidennya, Megawati, yang enggan berkomentar. ”Kami berdua akan jadi sebuah tim yang sempurna,” katanya dalam bahasa Inggris yang bagus, tanpa teks. ”Saya tak bisa melihat, dia tak bisa omong.” Para hadirin tergelak mendengar olok-olok itu. Harian *Financial Time* beredar ke seluruh dunia dan menulis tentang Gus Dur yang ”memikat” (*to charm*) dunia. Selama bertahun-tahun retorika Indonesia adalah retorika kekuasaan. Di mimbar, Bung Karno bergemuruh seperti gelombang samudra magis yang berseling petir. Pidato Soeharto datar-lurus seperti barisan tentara yang maju dengan disiplin. Habibie memberi sambutan dengan nada naik-turun seperti sebuah kapal udara ringan yang melintasi perbukitan. Samudra, tentara, pesawat terbang—semua itu kiasan untuk bermacam daya yang menaklukkan. Sebaliknya, retorika Gus Dur adalah retorika pertemuan. Di dalamnya ada yang dalam bahasa Inggris disebut *wit* dan dalam bahasa Prancis *l'esprit*—yakni kemampuan melontarkan ungkapan yang tangkas, cerdas, jenaka.

Kejenakaan dan kekuasaan adalah dua hal yang tak pernah cocok. Itulah sebabnya di masa kekuasaan Soeharto, salah satu buku yang beredar adalah *Mati Ketawa Cara Daripada*— sehimpun olok-olok tentang para penguasa. Tentu saja dari bawah tanah. Humor berbeda dengan kekuasaan karena mengundang respons

yang lepas-bebas. Humor mengharapkan pertemuan, bukan sekadar perjumpaan, dan tak menundukkan. Seingat saya Milan Kundera yang menggambarkan hubungan antara para pengikut Stalin dan pipa di mulut mereka: satu cara untuk tak terbahak-bahak (atau takut terbahak-bahak).

Humor meluruhkan jarak antara Bapak dan Budak. Yang tinggi tak lagi tinggi dan yang rendah berhenti ketakutan. Terutama bentuk humor yang paling bagus: ketika seseorang bisa menertawakan diri sendiri. Seperti humor Gus Dur di Bali itu.

Sebelum Kundera, para dalang. Dalam wayang, sejumlah badut (yang di Jawa dan Sunda disebut "punakawan") mengabdi para satria. Bagi penonton, para abdi yang kocak itu membubuhkan variasi bagi lakon pahlawan dan pertapa yang selalu serius dan sebab itu mencapekkan. Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong akrab dengan kita bukan saja karena mereka bercakap seperti kita sehari-hari. Mereka menghibur karena mereka tak jarang membuat para aristokrat yang bersenjata itu—bahkan para dewa—jadi bagian dari gurau.

Di samping wayang, ada *King Lear* Shakespeare. Tokoh *the Fool* dalam lakon ini, yang oleh orang Sunda mungkin akan disebut si Kabayan, tak punya nama sendiri. Ia hamba terendah. Ia mengikuti raja tua itu ketika baginda hidup terbuang, mengembara di belantara sampai hilang ingatan, karena dikhianati putrinya. Si Kabayan melucu juga di saat itu. Leluconnya bukan saja untuk menyenangkan, tapi juga untuk meletakkan orang yang berkuasa dalam posisi yang setaraf—bahkan lebih tak berharga ketimbang orang dari kasta terendah yang mandiri. Kepada Raja Lear yang sudah kehilangan takhtanya—dan takhta adalah yang mendefinisikan Lear—*the Fool* berkata, "Aku si Kabayan tolol, tapi kau bukan apa-apa."

Tentu harus dicatat bahwa politik cemooh bukan hanya terletak di situ. Lelucon membuat apa yang tak terduga dan tak ber-

aturan menjadi suatu unsur penting dalam hidup sosial. Dagelan Srimulat menjadi lucu karena kita tak memperkirakan ujungnya lebih dulu. Juga karena aturan terjungkir-balik: sering kali kita melihat adegan di mana si pembantu, seperti *the Fool*, begitu saja bertindak seenaknya kepada si majikan. Seakan-akan tanpa aturan, tanpa arah, dan dengan napas kuat kemerdekaan.

Maka alangkah tragis jika ada sebuah negeri yang menggertak para pelawak agar mengikuti serba mengikuti aturan dan arah yang ada. Seandainya Butet dulu ngeri dituduh kurang ajar karena menirukan dengan lucu cara bicara Pak Harto dan Habibie, kita akan kehilangan dua hal: tertawa dan kemerdekaan. Jika nanti Miing cemas dikeroyok bila tiap kali ia membuat parodi tentang Gus Dur, kita bukan saja akan kehilangan satire politik. Kita tak akan melihat percikan demokrasi.

Retorika Gus Dur adalah bagian dari perubahan suasana politik yang lahir bersama jutaan percikan demokrasi. Ia membebaskan, karena ada *l'esprit* dan kejenakaan di dalamnya. Tetapi humor terbagus dalam sistem politik mana pun akan datang dari bawah. Lelucon yang paling tak lucu adalah yang menertawakan mereka yang tak punya, cacat, dan lemah.

Tempo, 7 November 1999

LUPA

ADA protes Aceh 1999. Ada juga protes Aceh 1932. Pada bulan Maret 1932, di Kutaraja orang berapat akbar. Mereka menentang keputusan pemerintah Hindia-Belanda untuk menggunakan bahasa Aceh di sekolah bumiputra. Rakyat yang serta dalam pertemuan besar itu justru menghendaki bahasa Indonesia.

Seperti dipaparkan oleh seorang penulis dalam *Soeara Oemoem* yang terbit di Surabaya pada bulan Maret itu, protes yang sama terjadi juga di Padang dan Surakarta.

Bukan karena di Kutaraja orang Aceh ingin mencampakkan bahasa Aceh. Bukan karena di Padang orang Minang ingin meniadakan bahasa Minang dan di Surakarta bahasa Jawa hendak dimatikan. Tetapi itu tahun 1932. Nasionalisme Indonesia sedang pasang perbani. Empat tahun sebelumnya, bulan Oktober yang bersejarah itu, para pemuda berkumpul di Batavia untuk memaklumkan bahwa mereka ingin punya satu bangsa, satu bahasa, dan satu tanah air.

Tak ada seorang pun yang tahu persis dari mana sebenarnya ”Indonesia” lahir. Namun, bisa dikatakan bahwa dalam hal bahasa—satu elemen penting dalam nasionalisme Indonesia—batu fondasinya adalah hasil persenyawaan antara impian dan kepahitan. Juga kebutuhan untuk melupakan.

Drama ini dimulai dari kegandrungan orang Belanda yang berkuasa untuk menarik garis pemisah yang lurus dan terang. Dalam desain mereka, ada sebuah batas kolonial buat *inlanders*: mereka yang berkulit cokelat itu bukan saja tak boleh masuk ke kamar bola. Mulut mereka yang berbau durian atau petai itu juga tak boleh mengucapkan bahasa yang dipakai oleh para *meneer* dan *mevrouw*.

Memang luar biasa. Agaknya, hanya penguasa kolonial Belanda yang melarang orang pribumi menggunakan bahasa sang penjajah. Tak mengherankan bila menurut sensus tahun 1930, hanya 0,3 persen dari orang bumiputra (yang merupakan 97 persen penduduk tanah jajahan itu) yang bisa berbahasa Belanda—meskipun dengan terbatas, sekadar buat menulis sepucuk surat yang sederhana.

Henk Maier, yang mengadakan penelitian tentang hal ini, pernah menulis dengan analisis yang cemerlang dan bahasa yang tajam kenapa penguasa kolonial Hindia Belanda bersikap demikian. Bagi tuan-tuan itu, tulis Maier, "orang pribumi berbeda dengan kita"—dan biarlah perbedaan itu kekal. Si bumiputra harus sedapat-dapatnya tetap bumiputra. Argumen ini biasa diberi kemasan yang bagus: "kita harus menghormati keaslian pribumi...."

Tapi, mau tak mau, tersingkap juga motif yang satu ini: apartheid. Kata dari bahasa Belanda itu tak pernah dipergunakan oleh penguasa Hindia-Belanda (kita tahu, apartheid jadi istilah yang terkenal busuk di Afrika Selatan), tetapi ujung-ujungnya adalah sejenis pemisahan rasial juga.

Tak ayal, sebuah gelombang besar muncul. Orang bumiputra membangun bahasanya sendiri. Tak sulit untuk itu. Menjelang akhir 1925, ada sekitar 200 surat kabar di Hindia Belanda yang memakai bahasa Melayu, yang kemudian diberi nama bahasa "Indonesia" itu. Kaum nasionalis bertekad bahwa dengan bahasa ini—yang dengan mudah mempertautkan elite yang terdidik dengan orang ramai—orang bumiputra akan mendapat dan membangun ilmu pengetahuan yang setaraf dengan standar internasional.

Maka, ketika pada tahun 1932 pemerintah Hindia-Belanda hendak memotong elan nasionalisme itu dengan mengharuskan pemakaian bahasa daerah di sekolah, kaum pergerakan berteriak "awas, *divide et impera!*" Apalagi banyak bahasa daerah yang ter-

kait erat dengan struktur sosial yang represif, dan apa pula artinya sebuah ”bahasa daerah”? Jawa, misalnya, tak pernah merupakan sesuatu yang tunggal: ada orang Surakarta dan ada orang Banyumas. Protes di Kutaraja, Padang, dan Surakarta itu adalah bagian dari kesadaran untuk mencegah manipulasi kolonial dalam soal identitas.

”Indonesia” pun tumbuh sebagai sebuah proyek besar untuk memberi isi baru pada soal identitas itu. Kata ”baru” sangat menentukan di sini. Renan, pemikir Prancis itu, benar ketika ia mengatakan bahwa ”lupa adalah sebuah faktor yang amat pokok dalam terciptanya sebuah nasion”. Lupa kepada ikatan lama setiap daerah, lupa kepada tradisi yang mengikat. ”Indonesia” lahir bersama semangat modernitas yang ingin membebaskan.

Tapi itu awal abad ke-20. Menjelang akhir abad, banyak hal berubah. Indonesia dengan senjata memaksa orang Timor Timur menjadi bagian dari dirinya—sebuah proyek ala Bismarck melalui ”darah dan besi”. Sejak itu, Indonesia tampak bukan sebagai sebuah proyek bersama yang ikhlas. Militer tidak hanya membunuh orang tak bersalah di Timor Timur, Irian Jaya, dan Aceh. Militer telah membunuh impian nasionalisme sebagai pembebasan.

Kini sebuah generasi harus tumbuh dalam puing-puing kekerasan itu. Mereka akan dengan berat dan luka-luka harus membangun sebuah visi baru tentang Indonesia, atau lebih tepat ”Nusantara”: sebuah kepulauan yang tidak lagi berada di satu atap, sebuah perpisahan yang semoga tidak meneruskan kekerasan dan menghalalkan kebencian.

Tempo, 14 November 1999

TEMBOK

DI balik tembok itu, rasa murung dan Utopia. Keduanya bekerja sama lebih dari seperempat abad. Orang-orang yang masuk melalui Checkpoint Charlie akan melihat polisi perbatasan Republik Demokrasi Jerman berdiri tak jauh dari kawat berduri, dan agak menjauh lagi, jalanan terhampar, bersih dan pucat, seperti raut muka mayat yang baru dibasuh. Gedung-gedung kaku dan arsitektur sosialis membisu bahkan juga di siang Berlin di bulan April.

Tembok itu suram dan seperti menular. Mungkinkah itu sebabnya Gunter Grass pernah menulis: melankoli dan Utopia adalah dua sisi dari gobang yang sama? Harapan tentang hidup yang sempurna justru hanya hadir dalam kesedihan, dan selalu ada yang sayu dalam tiap harapan bahwa yang mustahil akan datang. Aku ingat seorang anak muda: Peter Fechter. Umurnya 18 tahun di hari itu, 17 Agustus 1962. Ia mencoba memanjat tembok itu untuk lari ke wilayah Barat. Polisi membidik. Tembakan terdengar. Peter terjungkal. Ia dibiarkan tergeletak di sana, dengan darah yang mengalir terus sampai mati. Kekejaman ini perlu, kata para pemimpin partai di kantor mereka yang tanpa ornamen di bawah atap asbes. Sosialisme harus diselamatkan, kekuatan harus disusun, sebab kapitalisme mengepung sebelum musuh itu hancur. Sejak 1961 sosialisme hendak diselamatkan dengan dinding sepanjang 166 kilometer, setinggi 4 meter, yang membagi Kota Berlin jadi dua. Tapi hanya sedikit orang yang setuju bahwa tembok itu untuk menyiapkan sebuah masa depan, kalau perlu dengan wajah yang asam. Beratus orang di sisi Timur melarikan diri. Hanya sedikit sekali yang berhasil. Peter Fechter adalah salah satu dari lebih dari 100 orang yang terbunuh ketika mencoba menyeberangi tembok. Akhirnya 9 November 1989, ketika sosialis-

me yang hendak diselamatkan itu terguncang—dan satu dasawarsa kemudian, ketika Utopia itu dikenang dengan nostalgia, dengan melankoli baru, dirindukan tetapi tak diinginkan kembali. ”Ingat, 9 November!” Kalimat itu kemudian tertera dalam poster tentang Berlin. Di bawahnya kita lihat: foto ribuan orang merayakan hari perlawanan sebuah tembok. Sebuah dinding. Sebuah lambang. Sebuah tanda sejarah yang suram.

Tapi—seperti halnya setiap tanda sejarah—ia hanya menandai satu era. Hanya beberapa saat setelah pemimpin partai komunis Jerman, Gunter Scabowksi, mengumumkan bahwa perbatasan Jerman dibuka—pukul 7 malam 9 November 1989 itu—seluruh Berlin Timur mendengar bunyi berdentang-dentang. Beratus-ratus orang menggunakan martil atau apa saja untuk menghantam penjara yang mengungkung mereka sejak tahun 1961 itu. Kini, 10 tahun setelah Dinding Berlin dan komunisme runtuh, apa yang didapat? Dunia berubah dengan radikal, tanpa ledakan besar, dan mungkin sebab itu tak semua orang menyadarinya: bahwa dinding itu menandai sebuah masa yang disebut Perang Dingin, yang telah membelah dunia jadi komunisme dan antikomunisme, ”Barat” versus ”Timur”, Nefo dan Oldefo. Berapa banyak peluru kendali nuklir disiapkan, berapa banyak kudeta dihalalkan, berapa banyak perang gerilya digelar, berapa banyak pembantaian dilakukan, juga propaganda dan paranoia?

Tentu, semua itu sudah mengubah banyak hal. Tapi sebenarnya sebuah salah duga. Akhirnya Utopia itu berantakan, dan seluruh dalih yang menyebabkan Peter Fechter dibiarkan mati di Tembok Berlin jadi kosong. Tapi juga jadi kosong seluruh alasan yang menganggap komunisme seperti Iblis yang tak mati-mati—anggapan yang menyebabkan senjata nuklir dihimpun, perang tertutup dan terbuka dilancarkan, dan penyakit ”komunistofobia” begitu parah. Banyak sebab mengapa eksperimen besar yang dimulai oleh Lenin di tahun 1917 itu akhirnya gagal. Banyak un-

sur yang menyebabkan Tembok Berlin jadi tidak penting. Tetapi satu hal yang baru, yang menakjubkan sebenarnya, ialah bahwa dengan ribuan orang yang tidak bersenjata, yang berhimpun bersama, dan akhirnya hanya memakai ribuan martil, sejarah berubah. Revolusi? Bukankah "revolusi" selama ini, sejak Revolusi Prancis sampai Revolusi Oktober, diartikan dengan perubahan radikal, yang meniscayakan kekerasan, pembersihan, dan pembaruan yang murni?

Timothy Garton Ash memperingati satu dasawarsa runtuhnya Tembok Berlin itu dalam *The New York Review of Books* dan inilah salah satu kesimpulannya: "Ide besar yang baru dari revolusi ini adalah tentang revolusi itu sendiri." Di sini yang penting bukan "apa", melainkan "bagaimana". Dengan kata lain, masalah cara. Kekerasan tidak perlu, sebab kekerasan hanya bisa dihalalkan oleh tujuan yang demikian mulia sehingga benar-benar tak dapat digantikan. Tetapi di masa pascakomunisme, tujuan yang disucikan seperti itu tidak ada lagi, setidaknya bagi orang yang membaca sejarah kegagalan manusia dengan saksama. Timothy Garton Ash sebab itu menyebut perubahan di tahun 1989 itu "refolusi", dengan "f". Cirinya adalah gerakan pembangkangan tanpa kekerasan, pemanfaatan media massa dan opini publik di dunia—dan juga kesediaan untuk mengadakan negosiasi dan kompromi. Para pembangkang harus bisa mengerti batas harapan dan kapasitas mereka sendiri.

Siapa yang menghendaki aksi yang maksimal, dan hasil yang maksimal, pada akhirnya memang harus tidak memilih jalan 1989. Kekecewaan mudah terjadi. Tapi apakah alternatifnya? Kaum maksimalis—sebut saja Pol Pot di Kamboja—juga gagal, karena dunia hanya subur untuk langkah-langkah kecil. Memang tepat juga buat mengutip seorang sosialis pengkritik Lenin itu, yang dimaki sebagai revisionis, Eduard Bernstein: "Tujuan itu bukan apa-apa, gerak itulah segala-galanya."

Tempo, 21 November 1999

PEMERINTAH

SETAHU saya, pemerintah adalah sebuah makhluk fiktif. Pada suatu hari saya masuk ke sebuah departemen. Gedung itu bertingkat tujuh, dengah arsitektur yang mempertaruhkan diri sepenuh hati pada garis lempang. Di depan lobi duduk-duduk seregu satpam. Tapi mereka tak meminta saya berhenti menunjukkan identitas. Saya tak begitu pasti apa yang mereka kerjakan. Saya melangkah dengan leluasa—meskipun harus menunggu sepuluh menit untuk bisa mendapat tempat dalam lift, yang selalu penuh dengan orang.

Hari itu saya bermaksud bertemu dengan seorang pejabat di lantai 5. Saya masuk ruang kerja sebuah biro. Orang yang akan saya temui belum datang. Seorang sekretaris mempersilakan saya duduk. Saya menunggu. Dari ruang tamu yang agak terpisah itu saya dapat melihat deretan manusia—mereka disebut "pegawai negeri"—di depan meja-meja warna kusam. Mereka membaca koran. Atau bercakap dengan nada normal tak putus-putusnya. Tak seorang pun yang tampak bekerja. Ketika kemudian saya diberi tahu bahwa pejabat di lantai 5 itu membatalkan pertemuannya dengan saya—ada rapat mendadak dengan Pak Menteri, kata sekretaris—saya pun pulang dengan kesimpulan: hari itu saya melihat satu bagian dari tubuh pemerintah. Bentuknya sebuah ruang peristirahatan.

Maka mengherankan sebenarnya bahwa pemerintah sudah lama jadi satu subyek yang sering ada dalam percakapan kita—hampir sesering Tuhan sebagai sesuatu yang menentukan nasib dunia. Bagaimana orang bisa menghubungkan citra itu dengan mereka yang suka duduk-duduk beristirahat selama delapan jam sehari, itu misteri tersendiri. Seorang gubernur baru, artinya seorang yang baru jadi bagian dari makhluk fiktif itu, pernah me-

ngeluh bahwa di kantornya sepucuk surat perlu waktu 30 hari untuk lepas menuju si alamat. Para pegawai berusaha keras agar surat sang gubernur matang lebih dulu melewati deretan meja dan stempel, sebelum terbang ke luar balai kota, dan tentu saja terlambat.

Meskipun demikian, Republik tidak runtuh. Jembatan-jembatan belum jebol, rel kereta masih terpasang sejajar, rumah sakit umum belum dijual, dan penjara masih terjaga. Saya tak pernah selesai berpikir apa gerangan yang membuat alat-alat pemerintah—seraya duduk-duduk membaca koran di kamar kerja—bisa membuat keajaiban itu. Mitos? Cerita yang diulang-ulang dan dipercaya bahwa birokratisasi tak pernah mandek berfungsi?

Barangkali juga suatu ikhtiar kolektif untuk menyelamatkan diri: pemerintah membiarkan para pegawainya berpura-pura bekerja supaya ia bisa terus berpura-pura menggaji mereka. Para pegawai itu berpura-pura bekerja karena masyarakat sebenarnya senang dengan keadaan itu. Birokratisasi yang sangat aktif akan sangat mengganggu kehidupan dengan teramat banyaknya peraturan. Sebaliknya, masyarakat perlu mengadakan birokrasi untuk dua hal. Yang pertama, untuk menciptakan ilusi tentang ketertiban dan keadilan. Yang kedua, untuk menciptakan lapangan kerja dengan upah rendah.

Penjara-penjara tetap penuh dan terjaga adalah contoh yang terbaik tentang hidup yang sebetulnya tak tertib dan tak adil namun dikemas sehingga tampak tertib dan adil. Jembatan belum jebol, rel kereta masih paralel, rumah sakit umum masih "milik negara", dan Republik belum runtuh—semua itu menyembunyikan kenyataan bahwa yang berperan adalah sebuah transaksi. Masyarakat membayar sejumlah uang, baik dalam pajak maupun dalam suapan. Para birokrat menerima—acap kali lebih besar ketimbang yang semestinya, terutama ketika biaya proyek dipergemuk untuk kemudian diparuh dan dibagi-bagi. Dengan ka-

ta lain, yang bekerja adalah mekanisme yang tak sama dengan arti ”pemerintahan”. Pemerintah, sebagai sehimpun ketertiban dan wibawa, adalah sebuah fiksi. Fiksi itu harus dibangun, karena sebuah masyarakat senantiasa cemas akan *chaos*.

Mungkin itu sebabnya pemerintah atau ”negara” bukanlah barang yang menarik dalam pemikiran ”kiri” maupun ”kanan”. Karl Marx membayangkan bahwa akhirnya negara akan ”melapuk hilang”, ketika sebuah masyarakat yang sama rata dan sama rasa terbentuk. Di tahun ini seorang penulis sejarah politik Amerika yang terkenal, Garry Willis, menerbitkan bukunya, *A Necessary Evil*, suatu ikhtisar tentang sikap orang Amerika yang mencurigai peran pemerintah. Di antara para pencuriga itu tercantum pendiri komune *hippie* dan juga kaum rasialis Ku Klux Klan, dan tak boleh dilupakan: kaum konservatif di kancah Partai Republik, yang ingin menghilangkan banyak sekali peran negara—termasuk dalam menolong mereka yang miskin, minoritas yang lemah.

Ada nilai-nilai tersendiri di kalangan orang yang ogah-negara ini. Negara sebagai *a necessary evil*, barang jahat yang terpaksa diperlukan, harus minimal sosoknya. Para ogah-negara menganggap bahwa apa yang bisa diterima adalah kegiatan mengurus masyarakat secara spontan, tidak teknokratis, tidak sentralistis, bahkan, karena harus selalu bergilir, bukan profesional, bersifat sukarela, populer, dan selalu mengajak serta. Garry Willis menyebut juga tiga nilai lain: amatir, tradisional, religius.

Bagaimana itu mungkin? Di Indonesia, para teknokrat dan para priayi akan menertawakan impian semacam itu. Mereka mengakui bahwa korupsi dan letargi berlangsung dalam pemerintahan—tetapi itu justru karena ”oknum-oknum”-nya tidak profesional. Tentu saja: para teknokrat dan para priayi. Namun saya telah melihat bagaimana kantor pemerintah mirip ruang peristirahatan....

Bisa jadi, itulah sebabnya, setelah sebuah Indonesia yang disihir oleh baju seragam safari—dengan topeng otoriter-birokratis di gedung-gedung tinggi—angin pun bertiup, dari pedalaman, ke arah lain. Untuk pertama kalinya dalam sejarah, di akhir abad ke-20, elite baru Indonesia adalah para santri: yang sarungan, spontan, amatir, populer, tradisional, religius....

Dan kita belum tahu apa yang kemudian akan terjadi.

Tempo, 5 Desember 1999

WOG

IA seorang Arab dengan nama pangeran Inggris: Edward. Agamanya Kristen Anglikan, setidaknya menurut garis nenek moyang. Memang agak ganjil, karena pada umumnya Nasrani di Palestina selama berabad-abad adalah Kristen Ortodoks. Tapi, dalam banyak hal, keluarga Said memang luar biasa.

Si kakek adalah seorang pengusaha Arab yang kaya di Yerusalem. Ketika Kaisar Jerman berkunjung ke Tanah Suci itu, dialah yang menemani tamu yang agung itu berkeliling. Si ayah, yang hidup di ibu kota Mesir sebagai importir besar peralatan kantor—dan punya cabang usaha hampir di tiap kota penting dari Kairo sampai Beirut—adalah seorang warga negara Amerika. Sewaktu muda, ia bahkan ikut bertempur untuk The Star Spangled Banner dalam Perang Dunia I. Si ibu seorang anggota Gereja Baptis dari Nazareth. Ibu inilah yang membacakan teks *Hamlet* keras-keras buat Edward ketika ia masih berumur sembilan tahun—seakan-akan mereka berdua berada di sebuah panggung Shakespeare, dan Edward menjadi Hamlet.

Dengan sejarah seperti itu, tak mengherankan bila Edward Said adalah cerita keluarbiasaan. Di Indonesia, sebagaimana di bagian dunia lain, kalangan akademi dan cendekiawan mengenalnya sebagai pengarang sebuah buku yang tajam dan cemerlang, *Orientalism*. Di sini Said tak sekadar mengungkapkan cacat-cacat dasar telaah para orientalis tentang ”dunia Islam”. Ia juga mengembangkan teori Foucault tentang pengetahuan dan kekuasaan—dan dengan itu pengaruhnya meluas ke mana-mana.

Tapi profil Said tak hanya terpampang di perpustakaan. Kita mengenalnya juga sebagai seorang yang dengan memukau berbicara untuk kemerdekaan Palestina. Ia seorang anggota terkemuka PLO, yang suatu saat pernah jadi penulis pidato Yasser Ara-

fat—meskipun ia kini mengecam pemimpinnya karena bersedia menandatangani naskah perdamaian dengan Israel di Oslo.

Seorang Arab dengan nama pangeran Inggris. Seorang teoretikus tenar dan guru besar terkemuka dari Universitas Columbia, New York, yang juga aktivis politik Palestina. Seorang Amerika yang tak menyetujui perjanjian Oslo tetapi pada saat yang sama menganggap aksi teror PLO sebagai sebuah kesalahan. Ada selalu yang luar biasa dalam dirinya. Akan herankah kita bila Edward Said memberi judul otobiografinya yang baru terbit *Out of Place*?

Kata *out of place* dalam bahasa Indonesia bisa disebut ”salah tempat” atau ”geseh” (*ge* seperti dalam *geger* dan *seh* dalam kata *sehat*). Edward Said ingat ia pernah bertanya pada dirinya sendiri, kenapa ia tidak bisa punya ”latar belakang yang sederhana”. Ia pernah ingin sekali menjadi ”Amerika sepenuhnya”, atau ”Arab sepenuhnya”. Tetapi nasibnya tidak untuk itu. Ia tak bisa memilih selain hidup dalam keluarbiasaan—yang bisa juga berarti kegesehan. Ia selamanya harus menghadapi ”tangguhnya pertanyaan yang datang tiap hari”, pertanyaan yang membawanya kembali ke ”kata-kata yang seakan-akan tak cukup mempunyai asal-usul”.

Tapi apa arti ”asal-usul”, sebenarnya?

Dalam kamus Edward Said, soalnya memang kompleks. Setahun setelah ia lahir di Yerusalem pada 1935, ketika wilayah itu masih merupakan daerah pengampuan (mandat) Inggris, orang tuanya pindah ke Mesir. Di Kairo keluarga itu tinggal di kawasan Zamalek, sebuah enklave kelas atas yang dihiasi kebun—sementara bagian kota yang lain, yang lebih luas, ribuan bangunan berjibun tanpa pohon. Para tetangga mereka orang Eropa, yang hidup dalam keadaan ”setengah khayali, nyaman namun rentan”. Di Mesir, itu sama halnya dengan kondisi ”pinggiran”.

Edward sendiri tak beranjak dari marginalitas itu. Di Kairo ia bersekolah di Victoria College, sebuah sekolah yang muridnya di-

hukum bila ketahuan tidak menggunakan bahasa Inggris dalam percakapan. Di sekolah yang sering disebut sebagai ”Eton-nya Mesir” ini mereka dipersiapkan menjadi pribumi yang oleh birokrat di kantor urusan kolonial dicemooh sebagai *wog*, singkatan dari ”*Westernized oriental gentlemen*”.

Tapi di sini pun Edward salah tempat. Ia merasa identitas dalam dirinya saling bentrok: di satu pihak ia lahir dan dibaptis sebagai Anglikan—sebagai layaknya elite Inggris—tapi di lain pihak ia tetap seorang *wog*. Menurut definisinya, seorang *wog* bukan lagi 100 persen inlander tapi juga *belum* dan mustahil jadi 100 persen orang ”Barat”.

Edward menjadi resah dan memberontak. Akhirnya ia dikeluarkan. Ayahnya memindahkannya jauh ke Amerika. Edward Said menjadi satu-satunya murid ”non-Amerika” di Mount Hermon, di Massachusetts. Meskipun ia, seperti ayahnya, berpaspor ”USA”, di sini ia merasa dibuang. Di sini ia juga tak menemukan rumahnya.

Tak jelas akankah ia menemukan sebuah rumah kelak. Said menuliskan *Out of Place* sebagai sebuah memoar seraya ia tahu hidupnya tak akan lebih lama lagi. Barangkali selalu harus ada orang-orang yang tak selesai dengan makna asal-usul, tak selesai dalam menemukan ”rumah”. Menjadi geseh memberi posisi untuk selalu melihat dari luar. Seperti dalam cerita Adam dan Hawa, menjadi merdeka sama artinya dengan dibuang, lepas dari sesuatu yang tampaknya jelas, rampung, dan tinggal diterima.

Tempo, 12 Desember 1999

JAWA, JAWA

KEKUASAAN tak hanya membuat orang takut. Kekuasaan juga membuat orang lalai. Kita mungkin bisa bicara tentang teror yang sudah jadi rutin dan berubah jadi upacara. Mungkin dengan itulah kita bisa menjawab mengapa ”Orde Baru” bisa bertahan 32 tahun.

Siapa yang mengatakan bahwa kekuasaan Soeharto hanya bertopang pada 200 ribu bilah bayonet pastilah melebih-lebihkan. Sama halnya jika kita mengatakan bahwa ia lama bertakhta karena Soeharto punya senyum dan agenda pembangunan. Memang, kita bisa merasakan bahwa di ujung sana dari senyum dan jembatan-jembatan yang berdiri itu ada batalyon-batalyon yang setengah bersembunyi, ada sebuah rezim yang lahir dari pembunuhan dan berlanjut dengan pembunuhan, ada para pelawan yang diculik dan pembangkang yang dihilangkan, ada penjara dan ada penyiksaan. Tetapi di sisi lain orang juga tahu: kekuasaan ini tak mutlak mencengkeram. Ada negosiasi dengan yang dikuasai. Bahkan ada kesepakatan. Tak hanya bayonet yang terhunus.

”Kesepakatan” itu kini mungkin tampak sebagai sebuah konsensus palsu. Dalam keadaan tertekan, rakyat menyambung hidup dengan berpura-pura. Tetapi benarkah? Sejauh mana kita bisa menentukan yang ”palsu” dan ”tulen”? Tidakkah keduanya bertemu lantaran ”Orde Baru” memang dianggap telah memberikan sesuatu yang menyenangkan—sehingga meskipun ada perlawanan di sana-sini, sebenarnya ia sebuah ”orde”, atau ”tata”, atau ”tertib”, yang umumnya bisa diterima?

Soalnya kemudian: kenapa umumnya bisa diterima. Ada memang jembatan yang bagus dan batalyon yang ganas, tapi ”Orde Baru” menambahkan satu elemen lain dalam mengukuhkan legitimasinya: ia membuat teror jadi upacara.

Teror jadi upacara di tiap tanggal 17. Para pegawai dan anak-anak sekolah berbaris dalam baju seragam dan mengulang hafalan "Pancasila". Teror jadi upacara ketika filsafat yang bagus dijadikan doktrin yang cemas. Teror menjadi upacara tak hanya setiap bulan, tapi juga setiap lima tahun: dalam sebuah pemilihan umum yang hasilnya sudah disiapkan. Pemerintah menyebutnya "pesta demokrasi"—dan "pesta" di sini lebih mirip kenduri dan perhelatan ketimbang sebuah kegembiraan yang meriah lepas.

Upacara, atau ritual, memang tak mencoba menampilkan sesuatu yang lepas, atau baru dan mengejutkan. Ritual mengandung disiplin dalam sifatnya yang ajek dan membosankan. Ritual juga mengandung ancaman—seperti ketika para pemeluk sebuah agama menjalankan ibadah dengan rasa takut bahwa Tuhan atau dewa akan murka.

Dan teror jadi semakin persis upacara ketika proses itu berdandankan simbol kebudayaan tradisi. Tradisi adalah penerusan. Dengan cara itulah ditegaskan perlunya penghormatan pada "kesinambungan" dan "jati diri"—seakan-akan yang paling utama dalam kehidupan sosial adalah apa yang tak berubah. Seakan-akan perubahan adalah kekurangajaran, seolah-olah perubahan adalah awal bencana.

John Pemberton mencoba menelaah fenomen "upacara" itu dengan perseptif dan menarik dalam bukunya yang terkenal itu, *On the Subject of "Java"*. Orang bisa salah duga oleh judul dan bahan yang dipilih untuk telaah yang terbit di tahun 1994 ini: seakan-akan Pemberton telah menampilkan pemerintahan "Orde Baru" sebagai ekspresi kebudayaan Jawa. Tidak.

Sebab justru persoalannya adalah apakah itu "Jawa". Maka Pemberton bukan hanya meletakkan tanda kutip dalam kata *Java* di bukunya. Ia juga melihat "Jawa" bukan sebagai sumber, melainkan sebagai apa yang disebutnya sebagai *culture effect*. Istilah ini sulit diterjemahkan. Dalam tafsir saya, istilah itu—ada gema

dari Michel Foucault di sini—menyiratkan bahwa "Jawa" adalah sebuah hasil dari pengetahuan, yang punya kekuasaan, yang merasa pasti tentang asumsi-asumsinya sendiri dan bersungguh-sungguh bekerja untuk mencakup kembali cakrawala kekuasaannya, seraya mengungkung tak bergerak apa yang dianggap sepadan dan tak cocok.

Jawa memang harus selalu dengan tanda kutip. Jawa yang sebenarnya tidak pernah ada. Yang ada paling-paling Sala yang berbeda dari Yogya, Yogya Kauman yang berbeda dengan Yogya Keraton, lain pula dengan Banyumas, dan Banyumas Kulon yang lain dengan Tegal Wetan.... Tetapi betapa banyak salah paham terjadi, sebab manusia terjerat dalam bahasa dan bahasa memerlukan subyek untuk kalimat-kalimatnya. "Jawa" pun dibentuk untuk itu.

Tiga dasawarsa yang lalu Benedict Anderson menulis sebuah karya yang pengaruhnya kemudian ternyata besar dalam pembicaraan tentang "Orde Baru". Jauh sebelum Soeharto muncul, Anderson membahas apa yang dianggapnya sebagai "ide kekuasaan Jawa". Kini para pakar dan mahasiswa pun ramai-ramai melihat pemerintahan Soeharto, yang gemar memakai blangkon itu, sebagai pencerminan "ide kekuasaan Jawa"—seakan-akan tak peduli apakah si kuasa adalah seorang akuwu di abad ke-10 yang mudah dibunuh dengan keris setengah jadi atau seorang jenderal abad ke-20 yang punya Korpri dan Kopassus.

Kesalahan, seperti takhayul, memang tak mudah dikoreksi. Kini di Aceh dan di Irian orang menyatakan ingin bebas dari "kolonialisme Jawa". Dan para komentator kilat dari Barat pun (yang masih kaget oleh kata "pembersihan etnis" di Yugoslavia) tak punya kata lain lagi. September yang lalu Jim Hoagland, seorang kolumnis terkenal, menulis dalam *The Washington Post* dan menyebut para pemimpin Indonesia yang ada di Jakarta (termasuk Habibie, tentu) sebagai "*Javanese politicians*".

Ah, Jawa, Jawa.

Tempo, 20 Desember 1999

ENTAH

PADA mulanya adalah tak-tahu. Lalu manusia pun tumbuh, dan pengetahuan lahir. Dunia modern bahkan bergerak dari proses pengetahuan itu: manusia tak lagi tersihir oleh dunia. Segala hal ihwal di luar dan di dalam dirinya ia anggap bisa ia kuasai. Ia menangkap dunia itu, menafsirkannya dan mengubahnya.

Tapi waktu berjalan terus, dan dunia modern seperti kehilangan napas. Berangsur-angsur pengetahuan manusia (yang tak sekadar tentang dunia, tapi juga pengetahuan tentang pengetahuan itu sendiri) ternyata tak bisa sepenuhnya menafsir dan mengubah. Pada akhirnya dunia seakan-akan lari lepas, tak terarah, tak terkejar. Dengan kata lain, pada mulanya adalah Tak-Tahu, kemudian Tak-Tahu menjadi Tahu, dan Tahu menjadi Entah.

Sejarah pengetahuan manusia tentang diri dan dunianya, dari Nabi Adam sampai Anthony Giddens, kini seakan berujung pada Entah itu. Giddens berbicara tentang "*the runaway world*". Seorang pemikir lain, Jurgen Habermas, tiga tahun yang lalu berbicara tentang *die neue Unübersichtlichkeit*. Dalam satu simposium yang langka dan bermutu tentang pemikiran Anthony Giddens di Teater Utan Kayu, Jakarta, 4 Desember yang lalu, Sindhunata, pemimpin redaksi *Basis*, yang banyak mengikuti pemikiran Jerman mutakhir, menerangkan apa maksud Habermas dengan kata itu: ia ingin "melukiskan segala macam perkembangan baru, yang sekaligus disertai dengan ketakterdugaannya, ketidakjelasannya, dan ketakdapat-diselesaikannya."

Singkat kata, Entah pun jadi sebuah paradigma. Manusia mau tak mau akan menggunakan Entah sebagai model bersikap dan pangkal bertolak. Dalam kata-kata Sindhunata, *die neue Unübersichtlichkeit* kerap dipakai "begitu mereka berbicara me-

ngenai ketidakmampuan kaum intelektual, lebih-lebih dari bidang ilmu-ilmu sosial, untuk menghadapi perkembangan baru yang serba rumit dan kompleks."

Tapi tak semuanya murung. Sementara dunia lari lepas dan kita tersengal-sengal, sebuah kearifan baru pun datang: hidup tak akan dengan sendirinya berakhir brengsek jika kita mengakui bahwa akhirnya kita hanya punya Entah. Giddens dan Ulrich Beck berbicara tentang zaman Pencerahan atau Modernitas Kedua. Dalam zaman Pencerahan Pertama, manusia membangun sebuah masyarakat yang keputusan-keputusan dasarnya tak lagi bersifat "irasional". Semuanya sepenuhnya berdasar pada akal budi. Sebaliknya, zaman Pencerahan Kedua meletakkan di pundak kita beban untuk mengambil keputusan yang menentukan, yang dapat berakibat bagi kelanjutan hidup kita, tapi yang juga tak cukup berdasarkan pengetahuan.

Dengan itu Beck bicara tentang "masyarakat risiko". Dan dengan itu juga gema Giddens dan Beck terdengar di mana-mana, menarik orang banyak. Saya terkejut ketika lebih dari 100 anak muda berbondong datang ke sebuah ceramah tentang pemikiran Giddens 15 Desember yang lalu, juga di Teater Utan Kayu. Di ruang yang penuh sesak itu, mereka dengan tekun mendengarkan pemaparan I. Wibowo, ahli ilmu politik tentang Cina yang banyak mempelajari buku Giddens buat telaahnya. Hadirin tampaknya ingin mengikuti perdebatan tentang krisis yang merundung sosialisme. Khususnya kritik atas Marxisme.

Namun teori tentang "masyarakat risiko" sendiri tak lepas dari kritik. Seorang filosof generasi baru asal Slovenia, Slavoj Žižek, tahun ini muncul dengan bukunya yang baru, *The Ticklish Subject*. Ia menunjukkan bahwa teori "masyarakat risiko" itu bersifat "terlampau umum dan juga terlalu spesifik". Terlalu umum, sebab tak melihat bahwa akar dari risiko itu terkait pada sebuah dunia yang dibentuk oleh ekonomi pasar kini. Terlalu spesifik, se-

bab teori itu tak sampai kepada kesimpulan bahwa masyarakat kini tak punya lagi sesuatu yang bisa disebut sebagai sang Anu: sumber atau akar tunggal dari semua persoalan, dasar dan asal tunggal dari semua penyelesaian. Semuanya terapung-apung, berkembang dari aksiden ke aksiden.

Tapi dalam satu hal Žižek keliru: risiko tak dengan sendirinya terkait dengan Modal yang menderu tanpa kendali. Žižek tampaknya lupa akan apa yang terjadi di Chernobyl di musim semi 1986. Bencana stasiun nuklir di Uni Soviet ini membuktikan bahwa tanpa Modal dan ekonomi pasar sekalipun produksi teknologis bisa menimbulkan bencana. Masalah kontrol terhadap Negara yang menguasai teknologi sama perlunya dengan kontrol terhadap Kapital.

Sebuah kontrol adalah sebuah usaha untuk mengelola ketidak-pastian. Tapi asumsi dasar yang ada dalam ide mengontrol ialah bahwa kekacauan pada akhirnya juga punya titik akhir. Para ahli teori *chaos*, seraya bicara bahwa akibat tak pernah sebanding dengan sebabnya (mereka menyebutnya ”non-linearitas”), tetap berpendapat seperti itu, ”semua akibat tentu punya sebuah sebab”. Mereka pun mencoba mengembangkan kapasitas manusia membuat prediksi.

Manusia memang bisa dengan gagah menyatakan ia menerima risiko, tapi dengan cerdik pula akhirnya ia akan mencoba menguasai ”ketidak-terdugaan”. Sebenarnya Giddens dan Beck ada dalam garis ini: mereka bukan pembawa berita bencana. Dunia bisa lari-lepas, tapi mereka, seperti manusia umumnya, akan terus mencoba membuat peta atau pola dari gerak yang kacau itu. Mereka masih percaya akan sang Anu. Mereka tak bertanya, apa sebenarnya yang menyebabkan sesuatu yang terjadi di masa lalu akan berulang di masa depan, katakanlah di tahun 2000.

Bukankah di sini pun, jawabannya adalah Entah?

Tempo, 26 Desember 1999

KORAN

DI kios koran di dekat Gerbang Ali-Kapu, antara Masjid-I-Syaikh-Luftullah dan taman raja, anak-anak muda berkerumun. Mereka dengan tekun membaca surat kabar yang terpapar untuk dijual. Sesuatu sedang terjadi. Ini akhir 1999. Percaturan ide dan kekuasaan merundung Iran di tiap zaman, tapi yang sedang berlangsung—juga di Kota Esfahan—adalah sesuatu yang istimewa.

Hari-hari ini ada Quran di satu pihak, dan seperti berbenturan, ada koran di lain pihak. Quran: sebuah ekspresi tentang hal yang kekal. Koran: dokumen manusia tentang waktu dan kebaruan, tentang hari dan perubahan.

Dalam benturan ini, wajah Esfahan seakan-akan sebuah ilustrasi bagaimana justru yang tua, lambang keabadian, tak mudah dikalahkan oleh yang baru. Misalnya marmer biru yang termasyhur di kubah Masjid-I-Syaikh-Luftullah itu. Misalnya suatu kepiawaian arsitektural tak jauh dari situ: masjid yang dulu dikenal sebagai Masjid-I-Shah yang tegak sejak abad ke-16.

Tapi Esfahan, seperti umumnya kota lama Iran, juga saksi sesuatu yang lain: sejarah kekuasaan yang berganti-ganti. Tak ada yang tegak selama-lamanya, juga mereka, orang Seljuk ataupun Afghan, yang menggunakan kekekalan Quran sebagai sandaran. Kini Esfahan punya kios surat kabar. Di akhir abad ke-20 ini yang tak kekal, yang berubah dan gelisah, mendapatkan kekuatannya dalam beberapa lembar kertas itu: koran. Itulah yang dibaca anak-anak muda. Itulah yang membuat berang para ulama yang berkuasa. Mereka membredel empat surat kabar, antara lain *Salam* dan *Neshat*. Sebuah undang-undang pers yang mengekang sedang disiapkan. Ketika mahasiswa turun ke jalan memprotes, dan kerusuhan terjadi, empat pemuda dijatuhi hukuman mati.

Beberapa penulis dihukum.

Tapi ada ratusan penerbitan di Iran yang kian laris diikuti khalayak. Menurut catatan Christopher de Bellaigue, yang menulis tinjauan atas empat buah buku tentang Iran dalam *The New York Review of Books* 16 Desember 1999, sirkulasi semua surat kabar di Iran kini 2.750.000, dua kali dari angka dua tahun yang lalu. Koran jadi menarik perhatian, sebab di sanalah berbicara mereka yang menghendaki reformasi pemikiran dan kekuasaan di republik Islam itu. Koran jadi penting, karena suara proreformasi juga suara Presiden Khatami yang dipilih rakyat dengan kemenangan besar. Iran memang ganjil. Sang presiden kini terkadang seperti pemimpin oposisi. Ia berhadapan dengan ulama yang berkuasa di badan legislatif dan yudikatif, yang melihat reformasi sebagai usaha ”liberal”, ”nasionalis”, ”sosialis”, ”sekularis”.

Tapi kaum reformis tak gampang dianggap ”tak Islami”. Penerbit *Salam* yang diberangus itu, misalnya, Mohammad Musavi Khoeniha, adalah seorang ulama. Tokoh utama kaum reformis adalah Ayatullah Mohajerani, yang berada dalam posisi strategis, sebab ia menteri urusan kebudayaan. Mohajerani membiarkan ratusan koran baru terbit. Ia tak melarang produksi album lagu-lagu pop Persia. Ia mengizinkan film *Dua Perempuan*—yang menggambarkan nasib buruk wanita yang terimpit perkawinan tradisional—beredar, setelah empat tahun menunggu.

Mohajerani mempertahankan ”liberalisasi” itu justru dengan sebuah pidato di Parlemen, Mei yang lalu. ”Kenapa Quran memuat juga kritik paling keras terhadap Nabi?” ia bertanya, dan ia menjawab, ”Bukan sifat Nabi untuk membungkam diskusi antara pandangan yang bertentangan.”

Para penentang reformasi tentu saja mengatakan bahwa pandangan bisa ”bertentangan”, tapi toh harus ada parameter yang membatasi. Akan dibiarkankah sebuah lakon kampus yang dianggap mencemooh Imam ke-12, yang bagi kaum Syiah sangat

suci itu? *Ijtihad* "dinamis" boleh, tapi Islam bukanlah anarki.

Tapi anarki atau bukan anarki, soalnya adalah kekuasaan yang berhak menggariskan parameter. Dari mana kekuasaan itu datang? Ayatullah Khomeini sendiri tak sama dengan Quran. Setidaknya karena ia bisa salah dan bisa meninggal. Ayatullah Khamenei mewarisi posisinya sebagai *vali-e-faqih*, sang Pemimpin Luhur.

Tapi Khamenei bukan Khomeini. Seorang Khomeini datang dalam sebuah momentum historis yang tak mungkin diulang, tak mungkin dirutinkan. Khamenei, sebaliknya, adalah hasil rutinisasi wibawa. Ia dipilih oleh majelis pakar dari calon yang telah diseleksi Dewan Para Wali. Ia adalah karisma yang hendak dijadikan institusi. Haruskah ia seperti Sri Paus? Dianggap tak bisa salah?

Tidak, jawab seorang ulama pemilik koran *Khurdad*, Abdullah Noun. Islam tak punya lembaga kependetaan. Tiap manusia bertanggung jawab sendiri di depan Tuhan dan sebab itu ia bebas tapi juga bisa bersalah. Juga sang pejabat *vali-e-faqih*. Ia harus tak diistimewakan di depan hukum.

Menarik bahwa Nouri dihukum karena pendirian seperti itu. Tetapi soalnya tetap: otoritas telah jadi problematis. Quran "bertabrakan" dengan koran karena Quran sebagai ditafsirkan para ulama penentang perubahan berbeda dengan Quran sebagai diinterpretasikan oleh Mohajerani.

Lalu di mana gerangan Quran itu sendiri? Adakah Quran *an sich* yang hadir di luar tafsir? Di mana Quran yang tanpa pembaca yang tak kekal, berubah, seperti koran? Barangkali orang akan terus berlari, mencari, juga jika ia dapat hidup 1.000 tahun lagi.

Tempo, 2 Januari 2000

2000

TAHUN 2000: angka ini masih juga mengejutkan saya. Seumur hidup kita membubuhkan angka tahun—buat menulis surat cinta atau menghitung hari di penjara—dengan awal ”19...”. Tapi kini ”2000”.

Tiga buah nol itu seakan-akan menggambarkan kekosongan yang harus diisi. Tiga buah nol itu juga seakan-akan menegaskan kehadiran sesuatu yang abstrak tapi istimewa. Orang Hindu menyebutnya *sunya*, orang Arab menyebutnya *cifr*—kedua bangsa inilah yang pertama-tama mengkonsepsikan angka nol—dan filosof Alfred North Whitehead menyebutnya sebagai *the most civilized of all the cardinals*.

Tiga angka nol: kekosongan yang istimewa, dan sekaligus prestasi sebuah alam berpikir yang sangat terolah baik. Ini tahun 2000, tahun yang didahului heboh karena ada sesuatu yang belum disiapkan oleh komputer, dan dengan demikian sekaligus menunjukkan bagaimana dekatnya komputer dengan kehidupan kita. Di antara gambaran, sugesti, dan bayangan angka yang luar biasa itu, kita serasa bertemu dengan suatu tahap kehidupan yang memerlukan kepiawaian tinggi tetapi tak jelas benar apa yang ada di dalamnya.

Anehnya, orang kian sepakat bahwa dunia semakin tak bisa kita pahami, sementara kita hidup dalam lingkungan yang kian diterjemahkan komputer. Kita baru-baru ini mendengar perihal Ulrich Beck dan analisisnya tentang ”masyarakat risiko”, perkara ketidakpastian dan kehidupan masa kini yang mendorong kita ambil keputusan penting tanpa kita menguasai penuh informasi mengenai hal ihwal yang harus diketahui.

Yang menarik sebenarnya adalah bahwa ia pada dasarnya tidak mengemukakan sesuatu yang baru. Tahun 1921, seorang ahli

ekonomi dari Universitas Chicago, Frank Knight, menulis sesuatu yang waktu itu masih aneh bagi orang seprofesinya, tapi sudah mendahului Beck: "Ada pertanyaan besar sejauh mana dunia bisa kita pahami sama sekali.... Hanya dalam kasus-kasus yang khusus dan menentukan, sesuatu yang seperti telaah matematik bisa kita lakukan".

Siapa yang hendak membuat porkas ekonomi tahun 2000, siapa yang merancang investasi di masa depan, mungkin akan ciut hati jika ingat akan argumen Frank Knight. Siapa yang memperkirakan apa yang akan terjadi kelak dengan melihat apa yang sangat sering (dan berulang) terjadi di masa lalu, akan segera berada di tempat yang goyah. Kemungkinan, atau probabilitas, yang diukur secara matematis, adalah hasil penghitungan dan observasi atas peristiwa-peristiwa yang sama—misalnya perputaran dadu. Tapi sebenarnya tak ada peristiwa yang sepenuhnya sama dengan peristiwa yang terjadi sebelumnya, atau sama dengan peristiwa yang masih akan terjadi.

Dalam hidup, bukan dalam matematika, orang merasakan ini secara akut ataupun laten. Dan dengan mudah berkecamuk rasa cemas, ketika orang tak bisa lagi punya sandaran buat memperkirakan tahun 2000, atau masa depan apa pun, dengan agak akurat. Tak mengherankan jika orang pergi ke dukun. Tak mengherankan jika agama kemudian dipegang erat-erat: bukan karena rindu dan gembira akan Tuhan, tapi karena orang ingin sesuatu yang ajek. Ada sebuah kecenderungan yang mirip dengan tendensi untuk bersembunyi di situ—bersembunyi dari beban kemerdekaan.

Tetapi siapa yang bersembunyi dalam hidup sebenarnya tidak bisa bersyukur karena hidup. Pada 1996 Peter L. Bernstein menulis sebuah buku yang cerdas dan memikat tentang manusia dan risiko, *Against the Gods, The Remarkable Story of Risk*. Salah satu uraiannya yang memukau adalah tentang Keynes, teori ekonominya, dan sikap dalam ketidakpastian.

Keynes, yang datang dari kalangan *establishment* Inggris yang mapan itu, mendasarkan pandangan ekonominya justru atas hal-hal yang tak bisa mapan: tak-pastinya laba yang akan diperoleh oleh sejumlah barang modal yang ditanam, misalnya. Pandangannya mirip dengan pandangan Knight, yang 15 tahun sebelumnya sudah menulis: ”Di dasar problem ketakpastian dalam ekonomi adalah sifat proses ekonomi itu sendiri, yang selalu mengarah ke depan”. Karena lingkungan ekonomi berubah terus-menerus, semua data ekonomi khas berlaku untuk waktunya saja. Tak bisa buat memperkirakan masa lain.

Maka, tak mudah menjawab, bagaimana kemungkinan terjadinya krisis ekonomi lagi di tahun 2000. Sama mustahilnya memastikan tingkat bunga 20 tahun yang akan datang. Tentang semua ini, kata Keynes, tak ada dasar ilmiah untuk merumuskan probabilitas yang seperti apa pun. ”Kita sungguh tak tahu!”

Tetapi ketidakpastian bukanlah berita buruk. Kata Bernstein, ”Ketidakpastian membuat kita merdeka.” Seandainya semua berjalan mengikuti hukum probabilitas, kita pun akan jadi seperti manusia primitif: kita tak punya cara lain selain membaca ulang doa-doa kepada para dewa. Mungkin dengan begitu kita hidup dalam sebuah dunia yang tertata, di mana kemungkinan-kemungkinan bisa ditemukan polanya dan mengikuti analisis matematis. Tapi, kata Bernstein, itu sama saja artinya dengan keadaan, di mana ”tiap kita surut ke dalam sel penjara yang tanpa jendela”.

Hidup bukan pusaran rulet, Bung. Keputusan kita punya arti. Ketika kita membuat keputusan, di situlah kita mengubah dunia. Tiga nol dalam angka 2000 adalah ruang yang terbuka, kita akan mengisinya—dan, kelak, mempertanggungjawabkan laku kita.

Tempo, 9 Januari 2000

”LALU WAKTU, BUKAN GILIRANKU...”

SERIBU tahun, seratus tahun: dalam soal waktu, hitungan-hitungan besar membuat kita kecut. Umur rata-rata seorang manusia tak pernah mencapai jumlah seraksasa itu. Tiap kali kita tercenung di depan buku agenda pribadi yang hampir habis, milenium dan abad tampil dengan sosok yang tak terjangkau. Keduanya adalah fenomena kebersamaan. Seribu tahun, seratus tahun: angka itu menyadarkan kita bahwa orang per orang, yang masing-masing segera tiada, tak pernah sendirian. Generasi demi generasi bersambungan. Bermacam suku, beragam ras, umat, bangsa, dan satuan kolektif lain berbareng berada dalam sebuah ruas waktu yang sama—meskipun mereka mungkin tak saling kenal, tak pernah berpapasan.

Kata ”ruas” di sini menyiratkan bahwa waktu telah diterjemahkan dan sekaligus diukur ibarat sebatang buluh. Kecerdasan manusia membuat waktu seakan-akan sebuah barang yang terentang, dengan batas yang pasti antara kemarin dan hari ini, antara November dan Desember, antara tahun 1999 dan 2000. Pikiran matematis dan imajinasi sering menimbulkan ilusi. Waktu yang menjadi seperti sebatang buluh tentu bukan waktu yang ”sebenarnya”. Bila saya naik kapal terbang dari Palembang ke Biak pada pukul 24.00 tanggal 31 Desember 1999, dengan segera saya akan masuk ke pukul 01.00, dan itu berarti di abad yang berbeda, bahkan di milenium yang lain. Sementara di pelbagai titik di muka bumi orang sedang ramai berpesta atau berupacara khusus menyambut datangnya tahun 2000, saya dan pesawat yang saya naiki tak akan pernah terasa memasuki gerbang sebuah zaman baru apa pun. Bahkan seandainya saya tak punya arloji, dan tak ada pengumuman dari kapten pilot, saya tak akan terperanjat. Mungkin saya tidur dan ketika bangun—di sebuah jarak baru,

di sebuah milenium baru—saya akan masih memiliki cuping hidung seperti dalam milenium yang lalu, duduk di nomor kursi yang saya duduki di abad yang lewat. Di luar, langit tetap setengah putih, satu, seperti dulu.

Tetapi manusia hidup dengan akal budi dan kesadaran. Ketika nalar menerjemahkan waktu menjadi sesuatu yang mempunyai ruas dan buku, mempunyai tepi, dengan detik, dengan jam, dengan hari, pekan, bulan dan tahun, kita pun menjadi sadar akan awal dan akhir. Kita berpikir tentang kelahiran, usia lanjut, dan kematian.

”Lalu waktu, bukan giliranku...,” tulis penyair Amir Hamzah dalam sebuah sajaknya, beberapa tahun sebelum ia mati dibunuh. Kesadaran akan hidup yang fana, juga kesadaran akan hadirnya orang lain dalam perkara ada dan tak ada, dalam soal datang dan pergi, dalam soal ”giliran”, menyebabkan kita peka tentang batas. Melankoli ini punya peran penting dalam sejarah. Dengan rasa murung dan sayu, manusia menerima pesan tentang ”hari kemudian”. Para firaun membangun piramida agung untuk jadi alam para raja yang mangkat, tempat mereka mencari bahtera ke kehidupan yang kekal. Nabi-nabi datang ke pintu gerbang dan memperingatkan tentang akhirat dan hari kiamat. Tokoh yang berkuasa membangun dinasti, melahirkan pangeran penerus, dan tambo pun ditulis, prasasti ditegakkan, riwayat pada daun lontar diawetkan. Manusia mengatur waktu seraya ia mengatur ruang. Ia mengakali dunia dan sifatnya tak abadi. Ia membuat proyeksi dan rencana. Ia menyusun langkah dan skala prioritas. Ia sadar bahwa ia tak tahu apa saja yang akan berubah bersama waktu, bagaimana akan berubah, sementara ia tahu ada hal-hal yang tak akan hadir lagi. Maka, ia pun memanfaatkan pengalaman. Pengalaman adalah ingatan. Ingatan pun menjadi tradisi. Dan tradisi adalah kenangan kolektif untuk mempertahankan diri dari ketidakpastian perubahan. Ada sebuah peti yang disebut

"masa lampau" dan sangat berharga....

Masa lampau itu jadi penting pada hari-hari ini, justru ketika kita merayakan (dan mencemaskan) datangnya sebuah milenium baru dan sebuah abad baru. Tentu saja ada unsur nostalgia. Namun, nostalgia—rasa kehilangan masa lalu itu—bukanlah hal yang tak disangka-sangka di sini. Dalam khazanah kebudayaan manusia, masa silam sering disamakan dengan keadaan tanpa dosa, sebuah firdaus kemurnian. Ada selalu mitos tentang awal dan asal yang bersih sempurna. Sesudah itu, datanglah kejatuhan—seakan-akan manusia dibuang dari masa lalu yang tanpa cacat ke masa kini yang brengsek, seakan-akan ia menjalani hukuman: manusia hanya jadi semakin buruk dan najis bersama dengan hari dan tahun yang lanjut.

Maka, ada orang yang cenderung membayangkan sebuah zaman asal yang mengagumkan, yang belum cemar oleh penyelewengan. Dalam pandangan ini, "kemajuan" menjadi masalah. Yang umumnya disebut sebagai "kemajuan" akan ditandai dengan kerusakan, polusi, bahkan keruntuhan. Walter Benjamin, sastrawan Jerman yang bunuh diri dalam ketakutan melarikan diri dari kuku naziisme, pernah berbicara tentang "malaikat sejarah" yang terbang maju dengan paras menghadap ke belakang, dan melihat unggunan puing yang makin lama makin menjulang. Itulah yang disebut "kemajuan" itu, katanya.

Tapi jika "kemajuan" hanya berarti timbunan dari segala yang hancur, nostalgia pun menjadi sesuatu yang absolut. Padahal, dalam peti masa lampau itu tersimpan juga hal ihwal yang tak patut dikangeni: horor, mayat-mayat berdarah yang dibantai, perbuatan sendiri yang memalukan, segala yang jorok atau nestapa, catatan jahiliah. Dari segi ini, bisa dikatakan bahwa dengan melihat warna gelap yang telah lalu itu kita akan mendapatkan harap. Sebab, "kemajuan" ternyata berarti perbaikan. Orang juga bisa mengatakan bahwa dengan melongok ke dalam peti masa lam-

pau itu kita akan memperoleh kearifan. Sebuah ucapan Santayana yang telah jadi klise menyebutkan bahwa siapa yang tak mengenal masa silam akan dihukum untuk mengulanginya.

Tetapi "mengenal" masa lalu sebenarnya hanyalah menafsirkan masa lalu. Peti tua itu begitu dalam sehingga tak seorang pun bisa mengisahkan seluruh isinya secara persis. Tafsir kita tentang milenium dan abad yang lalu mau tak mau dibentuk oleh pengharapan dan kegentaran kita akan tahun 2000.

Persoalan pokoknya: mungkinkah kita punya pengharapan dan kegentaran yang benar tentang abad baru itu, seraya mengandalkan sebuah kilas balik, sebuah kesimpulan tentang pengalaman kita?

Barangkali tidak. Sebab, jika ada yang bisa dikatakan tentang milenium kedua nanti ialah kenyataan bahwa seperti dalam beberapa dasawarsa terakhir ini, perubahan bukan hanya terjadi pada benda dan manusia. Perubahan juga telah mengubah pengertian "perubahan" itu sendiri. "Perubahan" kian lama kian tak bisa diartikan sebagai apa yang baru terjadi pada sesuatu yang identitasnya sama. Sebab, "identitas" apa pun semakin tak bisa ditangkap secara tetap atau pasti. Orang "Eropa", misalnya, tak lagi hanya berarti orang kulit putih yang mewarisi peradaban Kristen dan Yunani, tapi juga misalnya mereka yang di Prancis diejek sebagai "orang Beur", keturunan Arab yang muslim dan berambut gelap. "Perempuan" tak lagi didefinisikan sebagai manusia yang hamil dan beranak. "Santri" dan "abangan" tak jelas lagi ciri khusus masing-masing. Edward Said, cendekiawan Palestina yang juga orang Amerika itu (tapi terkadang lebih keras suaranya ketimbang Yasser Arafat), pernah mengatakan bahwa, "Tak seorang pun kini yang semata-mata hanya satu hal."

Ada pernah masanya ketika batas-batas identitas dianggap jelas: "Barat" dan 'Timur", "kapitalis" dan "komunis", "kolonialis" dan "revolusioner". Paham dan ideologi dari abad ke-19 Eropa,

kemudian sebuah periode yang disebut sebagai ”Perang Dingin” antara 1945-1989, telah ikut mempertebal garis seperti itu. Tetapi pembagian lama itu berangsur-angsur buyar. Kita tak tahu lagi apakah RRC sebuah negeri ”sosialis” atau ”kapitalis”. Yang mencair tak hanya itu. Kini bahkan ”negara-bangsa” sebagai satuan politik dan geografis mulai larut dan globalisasi modal dan tenaga kerja mempercepat proses itu.

Manusia pun mencoba berkelompok dalam identitas-identitas lain, yang bukan lagi ”nasional”, melainkan agama ataupun etnik. Acap kali dengan memusuhi kelompok yang dinyatakan beda. Keyakinan bahwa ”manusia itu satu”, yang pernah diajarkan oleh agama dan filsafat, kini terancam. Politik identitas bisa sangat keras meledak—dan itulah yang terjadi dalam kebrutalan pro-Nazi di Eropa, kekejaman antarpenduduk di Kalimantan Barat, di Ambon, di Rwanda, di Kosovo.

Tetapi menggantikan identitas ”nasional” dengan identitas agama atau etnis pada akhirnya akan dikacaukan oleh perubahan yang semakin gila di kemudian hari. Semenjak menjelang akhir abad ke-20, pelbagai kehidupan sosial dengan cepat menjadi kehidupan dunia hibrida. Tak akan terelakkan, misalnya, bahwa pengertian ”Indonesia” harus dirumuskan kembali—bukan lagi seperti penggambaran tahun 1945, dan mungkin bukan lagi seperti pada 1928. Namun, tak hanya itu. Mungkin Aceh kini sedang ingin menjadi Aceh dan bukan lagi sebagian dari pengertian ”Indonesia”, dan Irian ingin menjadi ”Papua”. Tapi, pada gilirannya nanti, akan terjadi krisis baru dan akan ada persoalan: ”Aceh” itu apa sebenarnya? Juga ”Papua”?

Di hadapan semua itu, tradisi dan konsep masa lampau akan bungkam. Jika perlu ada kearifan dari peti peninggalan itu, inilah yang akan termaktub: seribu tahun yang lalu benua-benua retak dan dibangun, seratus tahun yang silam bangsa-bangsa lahir atau surut. Kelak, satu milenium lagi—bahkan mungkin kurang dari

seabad lagi—apa yang kini terbentuk juga bisa digusur waktu. Waktu adalah pedang. Impian meninggi akan terpenggal, dan bermacam-macam Utopia dicampakkan. Jangan *ngotot*, Bung! John Maynard Keynes pernah mengatakan dari bidang ekonomi, "*In the long run we are all dead*." Kelak, toh, akhirnya kita semua mati—sebuah pesan untuk seluruh kehidupan.

Tempo Edisi Khusus, 16 Januari 2000

FIRMAN

SEBUAH nukilan dari Quran, sebuah kutipan dari Injil. ”Barang siapa menyelamatkan nyawa satu orang, maka ia seolah telah menyelamatkan nyawa semua orang.” (Quran, 5:32) ”Kamu telah mendengar firman: Mata ganti mata dan gigi ganti gigi. Tetapi Aku berkata kepadamu: Janganlah kamu melawan orang yang berbuat jahat kepadamu....” (Matius, 5, 6) Tetapi kenapa tak tampak usaha menyelamatkan nyawa di Maluku? Kenapa berlaku asas simetri balas-dendam bahwa ”mata harus diganti mata dan gigi ganti gigi”? Kenapa orang masih membinasakan atas nama buku-buku suci, yang justru tak ingin membinasakan? Kenapa orang pergi ke masjid tetapi tetap bertindak melampaui batas dan tak adil, dan kenapa orang pergi ke gereja seakan-akan tak ada lagi yang mendengarkan seruan ”Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu”?

Saya ingin menggugat, tetapi barangkali saya tidak mampu menggugat. Tidak mudah tampaknya untuk mengerti peran firman bagi kehidupan. Tiba-tiba, dari Maluku, kita diberi tahu: dampak sabda Tuhan dalam dunia tak selamanya seperti yang dibayangkan para aulia. Orang memang sering menggunakan Quran dan Injil dengan keyakinan bahwa dengan kekuatannya, dunia akan jadi lebih baik. Tetapi seseorang bisa mengutip sang Kitab untuk satu hal, sementara seorang lain juga dapat menggunakan kalimat dari bacaan yang sama untuk hal yang berlawanan. Mereka yang menghendaki damai akan menggunakan petunjuk Tuhan yang X, mereka yang ingin menghalalkan pembunuhan akan memakai perintah Allah yang Z. Dan kedua-duanya menganggap diri di jalan yang benar. Kedua-duanya berkata: ini pilihan Tuhanku.

Tuhan satu, sebab itu seharusnya tak ada kontradiksi itu. Tapi

ternyata yang muncul bukan saja arah yang bertentangan, tapi juga ini: bahwa pada akhirnya sang pengutiplah yang menentukan kutipannya. Pada akhirnya kepentingan dirinyalah, perangainya, kebutuhan raga dan batinnya, yang menyebabkan ia memilih ayat X dan bukan ayat Z. Dengan kata lain: dari Maluku kita tahu bahwa bukan kata-kata Tuhan yang membentuk perilaku manusia, melainkan perilaku itu yang membentuk makna kata-kata Tuhan.

Maka, siapa sebenarnya yang menentukan: Firman itu, atau Kehidupan? Sabda, atau Dunia?

Persoalan ini tak terbatas di Indonesia timur. Kitab dan kemarahan bukan hanya terjadi di Maluku. Di abad ke-20 yang baru saja lewat (untuk tak menyebut abad-abad sebelumnya), bom, belati, bedil bekerja secara brutal di Irlandia, di Aljazair, di Israel, di India. Yang menarik ialah bahwa mereka yang bersedia membunuh dan terbunuh itu seakan-akan mengabaikan Dunia untuk kepentingan Sabda.

Di bulan April 1984, polisi Israel menangkap sejumlah orang anggota teroris Yahudi. Mereka dicurigai telah membunuh beberapa mahasiswa di universitas Islam di Hebron. Mereka juga mencoba membunuh sejumlah wali kota Palestina. Jaringan teroris ini ditangkap ketika menyiapkan bom yang akan meledakkan bus-bus yang ditumpangi orang Arab. Yang lain merancang pendinamitan Masjidil Aqsa. Musuh mereka bukan cuma orang Arab. Sasaran mereka juga negara dan masyarakat Israel, yang mereka anggap didominasi oleh pemikiran sekuler Zionisme. Mereka menyebut diri Gush Emunim atau ”Blok yang Setia kepada Iman”. Mereka melihat dengan waswas masyarakat yang semakin terbuka dan semakin toleran. Mereka yakin bahwa toleransi akan membuka pintu bagi ketidakmurnian.

Orang-orang Gush Emunim, sebagaimana para penganut Kristen Amerika yang bermula dari 12 jilid *The Fundamentals* di

tahun 1910, menampik dunia yang jadi modern dan ganjil. Mereka inilah (dan dari sini asal-usul sebutan ”fundamentalisme”) yang yakin bahwa setiap kata dalam Kitab Suci secara harfiah adalah ekspresi kebenaran Tuhan, dan bahwa dunia hanya jadi buruk sampai akhir zaman, ketika Almasih datang. Dengan pandangan murung yang sengit, mereka melihat Amerika dan dunia. Dari kalangan ”Kristen Kanan” ini, senjata akhirnya juga menyalak. Dua tahun yang lalu seorang dokter ditembak mati karena ia bersedia membantu aborsi.

Dengan sedikit variasi, pandangan yang mirip juga terdapat di kalangan Islam, terutama kecemasan akan abad ke-20 yang berasal di Timur Tengah. Bagi Front Penyelamatan Islam (FIS) di Aljazair, sebagaimana bagi kaum Taliban, Aljazair dan dunia Islam harus di-Islam-kan kembali, sebagaimana bagi kaum Gush Emunim, Israel harus di-Yahudi-kan kembali, dan bagi kaum ”Kristen Kanan” Amerika, Barat harus di-Kristen-kan kembali. Dalam bukunya yang terbit di tahun 1994, Gilles Kepel menyebut tendensi kekecewaan pada dunia modern ini sebagai *La Revanche de Dieu*, atau ”revans Tuhan”.

Tetapi bisakah Sabda menaklukkan Dunia, itu bergantung pada sejauh mana Sabda punya pengaruh yang membekas pada Dunia. Bagaimana jika ternyata Sabda—sebagai teks, dan teks selalu ditafsirkan—adalah sesuatu yang dibentuk arahnya oleh kegelisahan Dunia? Pertanyaan itu kian lama akan kian menajam, ketika Kata berhenti diberi arti dan berakhir hanya sebagai putus harapan.

Tempo, 23 Januari 2000

KRISTAL

RASA benci, kata seorang penulis, adalah rasa takut yang mengkristal. Kata ”kristal” di sini tak mengacu ke sebuah benda yang mempesona dan gemerlap, melainkan sesuatu yang padat dan tajam. ”Kristal” ini sesuatu yang padu, jelas, mengeras, dan bisa menusuk, seperti cakra beling yang terhunus.

Cakra yang sangar itulah yang bertebaran dan terhimpun berlapis-lapis di Maluku kini. Iblis menebarkannya dari kampung ke kampung. Dan orang pun saling membunuh. Dengan kristal itu, tiap pihak merasa menemukan sasaran dan alasan yang pasti: di seberang sana ada label ”Kristen” dan ”Islam” yang dipasang di jidat. Dengan kristal itu segera orang lupa akan asal mula dari semua horor itu, yakni ketakutan. Khususnya, takut sebab ”kami” akan digusur oleh ”mereka”—meskipun, seperti umumnya rasa takut, tak persis benar oleh siapa sebenarnya, oleh apa, dan kenapa, dan bila, dan bagaimana.

Desas-desus dan takhayul baru (”Ssstt... ada provokator”) pun berseliweran. Kisah kekejaman ditiup dan dikembangkan. Dalam gentar dan ketidakpersisan itu, manusia—untuk menguasai was-was dan haru biru dunianya—membutuhkan sesuatu yang padu, jelas, mengeras, dan bisa menusuk. Rasa benci bisa menyederhanakan soal.

Tetapi hidup tak pernah sederhana. ”Apa yang harus saya katakan tentang hidup?” kata penyair Josef Brodsky. ”Bahwa ia panjang, dan menampik transparansi.”

Itulah sebabnya jika kita masuk kembali ke dalam kehidupan (dan bukan ke dalam kebencian dan dorongan untuk menguasai), kita sebenarnya tak mampu menjawab apakah persisnya ”si Kristen” dan ”si muslim” itu, apa sebetulnya ”mereka” dan ”kita”.

Mengapa ”kita” berubah jadi ”kami” dan ”mereka”? Bisakah kita bicara tentang satu sikap, satu keunggulan, atau satu kesalahan ”kami” dan ”mereka”? Begitukah selamanya?

Tentu tidak. Ada seorang teman yang berteori bahwa kebuasan di Maluku adalah bagian dari ”Perang Salib”. Seorang yang percaya bahwa orang Islam dan Kristen di Maluku pada tahun 2000 sama dengan orang Islam dan Kristen di Yerusalem pada abad ke-11 sama halnya dengan seorang yang percaya bahwa hidup adalah seperti dalam versi lain film *The Sleeping Beauty*, sejumlah besar manusia tertidur selama 900 tahun dalam kota tanpa sejarah. Seorang yang percaya bahwa orang Islam di Ambon sama dengan orang Islam di Afghanistan (”semuanya Taliban!”) adalah seorang yang percaya bahwa orang Kristen di ibu kota Maluku itu sama dengan orang Kristen di Libanon selatan (”semuanya Falangis!”). Tapi bukankah bahkan problem orang Islam di Aceh hari ini tak sama dengan problem orang Islam di Halmahera, dan perkara Kristen di Toraja lain dengan perkara pengikut HKBP di Tapanuli?

Tak pernah ada sebenarnya esensi si muslim atau si Kristen yang tunggal dan tak berubah. ”Esensialisme” itulah yang dikecam Edward Said sebagai dosa Orientalisme dalam membahas Islam. Tentu, teks utama yang dipakai baik oleh yang muslim maupun yang Kristen adalah teks yang tetap. Tapi teks itu hadir dengan manusia-dalam-dunia, yang membentuk sejarah dan mempunyai pelbagai khazanah. Semuanya merupakan teks tersendiri. Sebab itu sang teks utama bertaut dan ditopang oleh bahasa dan budaya komunikasi sebuah tempat, suatu waktu. Ia berkaitan dengan mulut, kerongkong dan perut manusia—setidaknya dari mana bunyi kata-kata diproses—yang tak kekal, kadang kala tak suci. Ia berjalin dengan pelbagai tafsir. Sebab itu ia hidup. Ia adalah sebuah ”intertekstualitas”.

Dan kehidupan, seperti kata Brodsky, menampik transparan-

si. Memang kita tak bisa mengelak untuk tak memberi nama dan sebutan ”Kristen” dan ”Islam” (atau, di tempat lain, ”Dayak” dan ”Madura”) dalam kita berbicara dan berbuat. Memberi identitas pada sesuatu yang sebetulnya beraneka, berubah terus dan kait berkait dengan yang lain, adalah cara mengatasi sebuah keterbatasan bahasa dan pikiran: sebuah ekonomi dalam wacana. Tapi sering kita lupa bahwa ekonomi dalam wacana itu hanya mempertukarkan benda pengganti. Dan ketika suasana mendesak dan mencekam, dan akal diimpit ketegangan, benda pengganti itu (”identitas”) jadi begitu berharga—dan ketakutan membuatnya jadi kristal.

Mungkin akhirnya kita harus kembali mendengarkan rasa takut. Dengan kata lain, mengakui sesuatu yang tidak sepenuhnya jelas dan pasti, mungkin di lubuk hati kita sendiri yang berliku. Di sana akan hadir kembali sosok remang-remang yang tak menjawab apa sebetulnya yang mengancam, siapa pula, bila, bagaimana. Jangan-jangan yang kita dapatkan adalah rasa takut kita karena ada yang berubah, yang lain, yang tak kita kuasai.

Sebab, sering kita lupa: rasa takut jadi kebencian karena Iblis adalah si Tinggi Hati. Ia makhluk pertama yang menampik sesuatu yang beda. Ia tak suka manusia. Yang menarik, ia menampik untuk menghormatinya karena manusia terbuat dari materi, dan materi yang dianggap rendah. Benar, materi itu yang jadi tubuh, yang kemudian berkembang beraneka ragam, fana, lemah, berubah. Tapi justru sebab itu tubuh (bukan sekadar jasad) tak pernah berhenti sebagai misteri, tak pernah berhenti dalam kristal, tak pernah jadi tunggal, tak pernah bisa dimengerti dengan rasa benci.

Tempo, 30 Januari 2000

TUBUH

RIBUAN kijang berkelompok dan memandang sekitar, atau berjalan sendiri pelan-pelan di hutan pinus sejak hari masih berkabut pagi di Kota Nara. Tak seorang pun akan mengusik mereka di taman luas itu. Seakan-akan sang pelindung masih belum kehabisan pesona, juga di antara para turis yang semakin siang semakin hiruk: di Kuil Todai-ji, semenjak tahun 752, sebuah patung Buddha duduk setinggi 16 meter. Kata orang, sosok yang mendominasi ruang Daibutsuden itu merupakan penggambaran esensi sifat luhur Buddha.

Wibawa dan ukuran besar—seolah-olah itu berkaitan. Aneh juga sebenarnya. Bagaimana kemegahan ditegakkan, untuk menghormati seseorang yang justru datang ke dunia untuk menampik kemegahan? Bukankah Siddharta Gautama meninggalkan istana, dan kembali ke orang ramai untuk mengajar, di Taman Rusa, tentang hidup yang sengsara selama manusia masih tergoda oleh hasrat?

Pertanyaan tentang kemegahan ini bisa dilontarkan hampir ke mana saja. Di kota pantai Amalfi di Italia selatan, ada Basilika Santo Andrea, sebuah bangunan yang menggabungkan gaya Romanik yang anggun dan Bizantin yang penuh keemasan. Di salah satu ujung sudutnya ada sebuah patung Bunda Maria. Ia berdiri di dekat tubuh Yesus yang terbaring dengan darah mengalir. Wanita suci itu memakai gaun bangsawan yang berwarna gelap bertatahkan manikam, dan di kepalanya terpasang mahkota seorang ratu.

Kenapa kesucian akhirnya berdandan duniawi? Kenapa keagungan akhirnya berwujud dalam konstruksi batu ribuan meter kubik? Saya ingat akan puisi Amir Hamzah, ketika ia mengutarakan kerinduannya kepada Tuhan: ”Aku manusia, rindu rasa,

rindu rupa." Iman adalah ibu dari segala arsitektur. Dalam kerinduan rasa dan kerinduan rupa, tempat peribadatan dibangun. Ruang besar atau kecil, bangunan angker atau berbunga-bunga, patung atau kaligrafi—semuanya adalah kemeriahan pancaindra untuk memuliakan Tuhan. Tubuh menghendaki pemuasannya, juga dalam hal yang bersangkutan dengan apa yang dilukiskan sebagai hasrat rohani.

Tubuh, dalam agama, memang sebuah paradoks. Begitu banyak aturan diterapkan oleh titah sakral untuk mengatur tubuh, seakan-akan bagian manusia ini selamanya menimbulkan rasa waswas dan sebab itu perlu diwaspadai. Namun, pada saat yang sama, seakan-akan juga ada pengakuan bahwa tubuh demikian pentingnya, sehingga ibadah dan-pengorbanan-selalu merupakan ekspresi dari yang jasmani. Mungkin itu sebabnya ada yang menganggap bahwa menghabisi kemurtadan dan melenyapkan perbedaan dalam iman hanya bisa dilakukan dengan meniadakan tubuh, bukan mengajak. Kita baca Al-Hallaj dibakar seperti halnya mereka yang mati di unggun api sang Inkuisitor Gereja Spanyol.

Tubuh memang suatu titik tikai: pusat najiskah ia, hingga harus ditolak, atau setidaknya dikuasai? Tapi bukankah ia sebuah kehadiran dalam laku, hingga hanya dengan tubuh kebajikan bisa berlangsung?

Ada sebuah perdebatan dalam tradisi pemikiran Konghucu, khususnya dalam naskah lama Jepang, yang bagi saya dapat melukiskan sebuah pertentangan tentang tubuh—sebuah pertentangan yang juga berlangsung dalam sejarah pemikiran Buddha, Hindu, Kristen, Islam, atau apa saja yang hendak menerjemahkan laku kebajikan dalam dunia. Setidaknya, itulah yang bisa saya simpulkan dari cara Naoki Sakai menguraikannya dalam *Voices of the Past*, sebuah karya yang sangat impresif baik karena penelitiannya maupun karena isi filsafatnya.

Tokoh utamanya adalah Ito Jinsai. Ia seorang ahli tafsir pemikiran Konghucu dari abad ke-17 Jepang, yang menguraikan posisi filsafatnya dengan cara mengomentari tafsir karya Cina klasik yang pernah ada. Ito meletakkan diri sebagai penampik "rasionalisme Song" dan khususnya para ahli dari mazhab Zhu Xi.

Kebajikan, bagi mazhab Zhu Xi, ada dalam pikiran manusia sebagai bagian dari kodratnya yang sama kapan saja dan di mana saja. Diri ("aku") berpadanan dengan kesemestaan langit. Kesadaran yang maha-agung masuk dan membentuk kesadaranku, dan membuat kebajikanku universal. Dengan tuntunan itulah perilakuku sahih. Di sini berlaku penguasaan tubuh oleh pikiran, dan dengan itulah jalan ke arah kebajikan bisa ditempuh.

Ito Jinsai sebaliknya menekankan makna tubuh. Bagi Ito, bukan universalitas dalam jiwa itu yang menyatukan manusia, melainkan kebersamaan: jiwa atau diri sebagaimana digambarkan Zhu Xi pada dasarnya diasumsikan sudah serba cukup, dan tak membutuhkan apa yang di luarnya, apa yang lain. Dunia dan jejak yang membekas di atas debu jalannya tak punya pengaruh ke dalam jiwa dalam filsafat Zhu Xi. Padahal, justru di dunia, dalam persentuhan dengan orang lain, kebajikan terjadi.

Tubuh tak seperti dibayangkan oleh kaum rasionalis Song: jasmani tak bisa direncanakan penuh. Ada selamanya yang tak terduga. Sebab itu laku kebajikan bukanlah sesuatu yang mudah. Di sini bukan hanya kerendahan hati yang penting, tapi juga rasa kebersamaan: masing-masing diri tak akan memadai, dan tak akan selesai. Dalam kata Ito: "Jalan [kebajikan] adalah jalan; sebab itu dengan menempuhnyalah orang datang, pergi, dan berjumpa. Ia disebut jalan sebab ia memungkinkan orang saling bertemu".

Jalan yang sederhana, tentu, bukan ruang dan sosok megah yang tertutup dan berkata, "inilah kesempurnaan".

Tempo, 6 Februari 2000

HANDPHONE

ADA seorang bintang film yang dapat tawaran dari kakaknya: "Di hari ulang tahunmu, kamu mau dapat *handphone* atau mau *umroh*? "

Handphone atau *umroh*. Dua hal yang berbeda. Yang satu sebuah perkakas, yang lain sebuah ibadah. Tetapi keduanya dapat dijadikan hadiah ulang tahun, karena keduanya, di zaman kita ini, sudah jadi komoditas. Telepon genggam itu diproduksi secara massal, dihitung biaya pembuatan dan pemasarannya, dan diberi harga. *Umroh* kini merupakan soal tiket pesawat, uang fiskal, ongkos penginapan, dan hal-hal lain yang tak banyak berbeda dengan perjalanan lain ke luar negeri. Bagaimana kegunaan telepon genggam itu buat diri si bintang film dan bagaimana arti *umroh* itu bagi dirinya, memang penting, tetapi di luar percaturan. Nilai guna, sesuatu yang konkret dan bersifat individual, telah berubah menjadi nilai tukar, sesuatu yang akhirnya bisa diterjemahkan dalam angka-angka uang.

Pasar sibuk karena di sanalah komoditas digelar, dan saling menyediakan diri untuk dibandingkan. *Handphone* dan *umroh*: keduanya—dua hal yang amat berbeda —ternyata bisa dipertukarkan.

Tidak berarti bahwa dengan demikian orang-orang yang pergi ke Mekah, ketika melakukan *tawaf* di sekeliling Kabah dan berlari-lari, dalam *sa'i*, antara dua bukit kecil (kini praktis telah sepenuhnya simbolis), dan ketika mereka bersujud di depan Allah di Masjidil Haram—semua itu berlangsung tanpa sesuatu yang bisa menggetarkan, sesuatu yang punya suasana religius yang dalam. Ibadah tidak dengan sendirinya menjadi sesuatu yang profan hanya karena pengurusannya telah jadi bagian dari kegiatan perdagangan. Kapitalisme tidak serta merta mematikan batin se-

buah ritual.

Tidak berarti pula bahwa si kakak yang menawarkan hadiah berupa *handphone* atau *umroh* itu telah menganggap sebuah kegiatan ibadah (perhubungan dengan Tuhan) sebagai sesuatu yang sama dengan keasyikan bercengkerama, bergosip, mungkin bertengkar, antara manusia satu dan manusia lain, lewat sebuah teknologi yang canggih. Tidak. Lahirnya pasar, terjadinya komodifikasi, hanya memberikan indikasi bahwa sejumlah benda atau kegiatan tertentu tidak tersedia bagi setiap orang—seperti angin di udara tersedia bagi siapa saja—dan karena itu orang harus membayar, dan ada pihak yang menerima pembayaran. Dalam komunikasi itu, antara yang ”berbelanja” dan yang ”menjual”, Tuhan acap kali tidak diingat lagi. Juga hal-hal konkret (termasuk cinta, terharu, kangen, marah) yang terjadi antarmanusia tidak diasumsikan perlu dan bisa terjadi. Si pemilik toko telepon katakanlah berangkat ke Mekah, dan si pemilik biro perjalanan yang menjual paket *umroh* katakanlah membeli *handphone*, tapi keduanya tidak perlu kontak langsung. Kadang-kadang kapitalisme memang mirip kesepian, di mana orang berdiri sendiri-sendiri, dan yang menghubungkan mereka adalah kepentingan.

Barangkali itu sebabnya sekarang—ketika kapitalisme begitu riuh-rendah—orang memerlukan *handphone* dan *umroh*. Orang mulai gelisah dalam ruang sendiri-sendiri.

Agama, kata Eric Gellner, adalah ”*a celebration of community*”. Mereka yang punya kecenderungan untuk menjadi sufi mungkin akan merengut atau kecewa, tetapi coba lihat ke sekeliling kita: orang ramai berbuka puasa bersama, salat tarawih bersama, naik haji bersama, *umroh* bersama. Berjemaah memang bisa meningkatkan nilai ibadah, dan sekaligus juga memberikan semacam suasana lindung, yang protektif, bagi jiwa yang mulai hidup dalam komunitas yang retak-retak oleh kapitalisme. Tidakkah ini menjelaskan bahwa modernisasi kapitalis, yang pernah diduga

akan menyebabkan terlepasnya manusia dari haribaan tradisi, mitos dan agama, kemudian ternyata menunjukkan gejala yang sebaliknya? Di zaman ini, yang pergi beribadah tidak hanya kalangan santri yang tradisional, yang pergi haji tidak hanya orang-orang berada dari Lawiyan dan Pekajangan (untuk menyebut dua daerah kaum *bazaari* di Jawa Tengah). Kini hampir semua lapisan, horizontal ataupun vertikal, bicara tentang ONH dan ONH Plus. Dengan cepat kita melihat suatu lapisan masyarakat yang mampu, yang juga muslim. Sebuah pasar luas tercipta. Sebuah kekuatan tersendiri, tentu. Maka jangan takjub bila label "halal" menjadi penting buat bahan pangan. Bahkan ada *real estate* khusus untuk orang Islam. Jangan heran pula bila paket *umroh* juga jadi bidang investasi yang baik. Seperti halnya perdagangan telepon genggam.

Sebab kaum borjuasi atas di kota-kota memang kian membutuhkan benda yang mirip *uleg-uleg* penggerus sambal ini, yang bisa ditaruh di dalam saku dan dibawa ke mana saja sesuai dengan kebutuhan untuk komunikasi cepat dan meningkatnya kesejahteraan orang ramai, yang juga berarti kongesti. *Handphone* hampir menjadi semacam alat vital di dalam lalu lintas yang macet.

Memang ada yang memegangnya untuk hal-hal yang tak ada hubungannya dengan percepatan. Ada yang menganggapnya semacam mainan, atau bahkan aksesori. Tentu saja hasilnya tetap: komunikasi memang bisa jadi lancar, meskipun manusia tidak dengan sendirinya menjadi lebih efisien atau hangat atau sopan. Ada seorang teman yang pernah melihat adegan ini: empat orang masuk ke sebuah restoran, *business lunch*, tentu. Tapi begitu mereka duduk di satu meja, mereka mulai membuka *handphone* mereka masing-masing, dan pembicaraan pun terjadi. Tidak di antara orang berempat itu.

Handphone atau *umroh*. Bahwa kedua hal itu ditawarkan seba-

gai pilihan untuk hadiah ulang tahun, menunjukkan bahwa kedua hal itu sama-sama berharga. Itu berarti juga: apabila mungkin, orang akan menginginkan memiliki kedua-duanya sekaligus.

Clifford Geertz mengamati masyarakat Islam di Maroko dan Indonesia dalam *Islam Observed*: ia menyebut sebuah gejala, yakni "*moral double book-keeping*". Ada yang menguraikan bahwa gejala "pembukuan ganda" dalam hal moral ini umum terjadi di masyarakat-masyarakat tradisional yang bertemu dengan arus modernisasi yang tak bisa dielakkan. Di satu sisi, kita menyimpan impian dan rencana kita untuk jadi bagian dari sebuah ruang global yang modern—dan modernisasi ibarat zat pelarut universal. Di sisi lain, kita menyimpan rasa cemas kita kalau-kalau kita kehilangan apa yang dulu kita miliki, sesuatu yang sering disebut sebagai identitas. Identitas itu mungkin hanya sebuah gardu yang kita konstruksikan untuk tempat kita berteduh, tetapi ia cenderung menampakkan warna yang keras, berteriak, ketika kita kian merasa terancam kehilangan.

Maka kita punya *handphone*, dan kita pergi *umroh*, terkadang kita tidak tahu lagi siapa gerangan yang sesungguhnya kita ingin ajak bicara: Tuhan atau manusia.

Tempo, 13 Februari 2000

KUNTI

BEBERAPA hari menjelang perang pecah, ibu itu, Kunti, meminta agar Karna datang menemuinya. Dan kesatria itu datang. Mereka bertemu di sebuah kuil kecil di tepi gurun, setengah hari berkereta di luar Kota Astina.

Hari mulai gelap. Karna turun dari kudanya dan menyuruh pengawalnya menjauh. Di ruang dalam pura, yang diterangi tiga suluh di dinding, ia lihat perempuan itu berdiri, menunggu. Tak ada orang lain yang tampak. Hanya seorang dayang bersila di sudut.

Untuk apa pertemuan ini? Apa kiranya yang dikehendaki Kunti?

Wanita itu masih ramping dan tegak. Janda Baginda Pandu. Ratu sepuh. Mungkin usianya telah lewat 60. Parasnya kehitam-hitaman, matanya penuh sorot. Penderitaan seakan-akan telah memperkukuhnya. Berapa tahunkah ia hidup dalam hutan, mengikuti kelima anaknya, para pangeran Pandawa, selama mereka dalam pengasingan? Sepuluh tahun lebih. Karna hanya ingat, lebih dari 10 tahun yang lalu ia tergetar waktu ia berdiri di baluwarti dan menengok ke jalan, dan melihat ratu itu—mengenakan kain kasar dan ikat rambut wanita pertapa—dengan kepala tegak duduk di samping Arjuna dan keempat saudaranya, di gerobak sapi yang akan membawa mereka ke luar batas kota, ke hutan, ke pembuangan.

Kini kenapa perempuan itu ingin menemuinya—ia, Karna, seorang musuh, di pihak para Kurawa yang harus disingkirkan dalam perang pembalasan?

Kita hanya tahu dari para dalang bahwa di senja itu ternyata Kunti mengungkapkan sebuah rahasia besar: Karna adalah anaknya. Empat puluh dua tahun yang lalu, kata wanita itu, ia mela-

hirkan seorang bayi. Bayi itu harus dibuangnya ke sungai, karena lahir dari sebuah percintaan gelap....

Tak bisa dibayangkan, bagaimana sebenarnya pembicaraan berlangsung dalam kuil itu. Bagaimana Karna menerima rahasia yang dibuka mendadak itu? Terkejut? Syak? Terharu?

Konon ia tak syak. Baginya Kunti memang ibunya. Kata orang, selama ini ia memang selalu ingin menemukan ibu yang melahirkannya. Ia anak dapat, orok yang dijumpai di sungai dan dipelihara satu keluarga sais. Juga Karna cepat mempercayai cerita Kunti, tutur sebagian orang lain, karena ia diam-diam selalu ingin agar ia (kini seorang adipati di Awangga) punya darah biru, bukan darah sudra....

Tapi benarkah Karna demikian? Tak bertanyakah Karna kenapa baru saat itu Kunti membuka rahasia itu? Tak sakit hatikah ia terhadap Kunti yang tega membuangnya ke arus sungai—jika ia memang bayi itu? Tak mungkinkah pertemuan di kuil itu hanya siasat para Pandawa, agar ia—seorang prajurit yang ulung—tak berpihak lagi kepada Kurawa?

Para dalang tak menjawab. Mereka hanya bercerita bahwa Karna menolak permintaan Kunti agar ia meninggalkan para Kurawa. Ia akan tetap berperang menghadapi kelima pangeran Pandawa. Konon inilah yang diucapkannya kepada ratu sepuh itu: ”Kalau hamba tewas dalam perang nanti, ataupun bila Arjuna gugur oleh tangan hamba, Ibu akan tetap akan punya lima orang putra.”

Dan Kunti menangis. Jika itulah yang diucapkan Karna, kesatria itu telah mengatakan sesuatu yang lebih jauh. Karna menyebut jumlah, ia menyebut anak yang bisa saling dipergantikan. Tapi seorang ibu akan tahu—kecuali mungkin seorang ibu yang tega membuang seorang anaknya ke sungai—bahwa tak ada sejabang bayi pun yang bisa digantikan.

Setiap orok mengisyaratkan sesuatu yang berbeda—dan be-

da itu tak terjangkau. Setiap kelahiran, seperti setiap kematian, membenarkan kalimat yang mengatakan bahwa setiap kita akhirnya datang sendiri-sendiri di depan Tuhan. Manusia bukan hanya satu angka dalam sebuah himpunan. Ia punya nasib, dan "nasib adalah kesunyian masing-masing", seperti kata satu sajak Chairil Anwar.

Ketika kesunyian masing-masing itu tak diakui, pembunuhan dimulai. Politik dan hukum bukan sebuah dunia etis—juga filsafat dan agama kehilangan tindak etis—ketika kesunyian yang berbeda-beda itu diabaikan. Tatkala politik, hukum, filsafat, ilmu, dan agama menghabisi yang lain yang berbeda, dunia pun dikuasai oleh yang sama.

Klimaks *Mahabharata* terjadi dalam sebuah perang yang bengis. Manusia diperlakukan hanya punya dua gugus nasib: membunuh atau dibunuh, tewas atau menang. Sering *Mahabharata* menjadi sekadar sebuah dongeng kepahlawanan. Tapi kisah kepahlawanan membuat kemenangan dan tewas bukan hal yang berlainan. Sekaligus diabaikanlah beragam korban dalam sejarah. Mereka tak dicatat, tak dapat tempat.

Dan apa akhirnya? Keadilan, setelah kesewenang-wenangan terbalas? Sebuah tahap baru, yang terangkat dari benturan tesis dengan antitesis? Jika *Mahabharata* hanya ditafsirkan demikian, liku-liku jalan hidup manusia akan terpola dan selalu bisa diulang. Nasib pun bukan "kesunyian masing-masing". Semua hal pun bisa diketahui, lempang seperti garis.

Tapi tak semua hal bisa diketahui, tak semua hal bisa dikuasai. Di senja itu, Kunti juga mencoba menarik satu garis lurus sebab-dan-akibat: barang siapa yang jadi anaknya akan berperang di pihaknya. Tapi ia akhirnya harus mengakui bahwa ia, yang membuang seorang anak 42 tahun yang lalu, tak akan mendapatkannya kembali. Karna yang dibuang menjadi sepenuhnya orang lain. Dalam hal itulah Karna melambangkan nasib dan kesunyi-

an tiap manusia: sesungguhnya ia bukan Pandawa, ia bukan Kurawa. Ia terus-menerus sebuah beda, sebuah ambiguitas.

Tempo, 20 Februari 2000

ATHENA

POLITIK pada mulanya adalah sebuah ruang bersama. Pengertian kita tentang ruang bersama itulah yang menentukan apakah politik pada akhirnya hanya sebuah sambungan dari usaha menegakkan dan mempertegas hak dan kebenaran, atau apakah politik sebenarnya adalah sebuah proses memaafkan.

Seorang anak muda membunuh ibunya. Ia membalas kematian ayahnya karena si ibulah yang melakukan kejahatan itu. Anak muda itu kemudian masuk ke sebuah kota, dan ia diburu. Dalam sebuah tragedi Yunani yang ditulis oleh Aeschylus di tahun 458 sebelum Masehi, di bagian terakhir dari trilogi *Oresteia*, nasib anak muda itu baru diputuskan. Yang muncul adalah sebuah dilema. Tiga dewi Amarah datang mengancam untuk melakukan pembalasan karena yang benar dan yang adil harus ditegakkan. Kalau tidak, kejahatan akan diulangi, dan dunia ambruk. Tetapi jika itu yang terjadi, dan anak muda itu, Orestes, dibunuh, kapan balas-membalas itu akan selesai? Dan tidakkah kota, ruang bersama itu, juga akan ambruk?

Pertanyaan itulah yang dihadapi oleh Athena, dewi pelindung kota yang datang karena Orestes yang terdesak itu berseru memanggil. Tetapi memang tidak mudah untuk menjadi hakim. Ada dua belas warga kota yang diminta pendapat, tapi ketiga dewi Amarah itu mempunyai perannya sendiri:

"Mari, Amarah, menari!
Pagutkan lengan, tari bergandengan.
Kini kita nyatakan kemahiran kita, teror kita.
Kini kita maklumkan hak kita...
Kitalah yang adil, kitalah yang teguh!"

Ketika yang adil dengan teguh mendesak, agar kehidupan bersama bisa terjamin dari perbuatan sewenang-wenang, mereka berseru atas nama pihak yang dijahanami. Kata-kata dewi Amarah dalam lakon ini berulang-ulang menyebut ”di atas kepala korban”. Korban adalah sebuah peran masa lalu yang punya arti bagi masa depan. Tetapi apakah arti sebuah masa depan bilamana kota, sebagai ruang bersama, dibangun dari kepedihan dan pembalasan?

Dalam karya Aeschylus ini akhirnya Athena memilih untuk lebih menyelamatkan kota ketimbang mengikuti keadilan—dalam hal ini karena keadilan berarti pembalasan. Para dewi Amarah pun meratap: Athena telah memakzulkan Keadilan, sementara para pendukung Keadilan seharusnya tahu bahwa mereka tak akan terbujuk oleh godaan kesejahteraan dunia. Hidup tak akan aman lagi ketika kompromi segampang itu dilakukan.

Namun Athena menganggap bahwa para dewi Amarah hanya melayani ”bentuk” keadilan, dan bukan ”laku” keadilan. Dalam *An Ethic for Enemies*, penyusunnya, Donald W. Shriver Jr, melanjutkan argumen Athena dengan menunjukkan bahwa dendam harus tunduk kepada perundang-undangan dan institusi. Dendam dibatasi, dan sikap yang menganggap prinsip yang murni itu sesuatu yang suci berpindah ke dalam sikap yang menganggap justru kebersamaan itulah yang suci.

Dan dendam, juga amarah, pun berubah jadi peradaban, ketika sang penuntut keadilan dilelakkan di bawah Aeropagus; dengan kata lain, di bawah tatanan hukum. Yang tak dipersoalkan di sini ialah apa yang terjadi jika Athena tak diakui sebagai pelindung kota, dan mitos tentang sesuatu yang lebih luhur tak berlaku dalam kehidupan bersama.

Di sini barangkali kita harus melihat maaf sebagai sebuah alternatif. Pada akhirnya, bila politik adalah sebuah gerak dan laku untuk menyelenggarakan sebuah ruang bersama, politik akan terdorong memasukkan unsur maaf itu. Maaf adalah sebuah cara

untuk tidak meneruskan pembunuhan, ketika pembunuhan dan kekerasan akan menghancurkan bangunan yang ada. Namun, semua kita sadar, betapa tidak mudahnya sikap itu.

Sejarah Indonesia adalah sebuah sejarah yang luka-luka. Dalam sebuah sejarah yang traumatis, persoalan tentang manakah yang diutamakan—kebenaran ataukah perdamaian—tidak segera bisa dijawab.

Tiap jawaban akan mengandung rasa getir—dan juga kenangan—kita masing-masing. Dari mana akan dimulai cerita kekerasan dan pembunuhan itu? Dari gerilya Darul Islam Kartosuwiryo di ujung tahun 1940-an sampai 1960-an? Dari perang mengalahkan PRRI-Permesta di tahun 1958? Dari pembasmian orang-orang yang dituduh komunis di tahun 1965-1966? Atau ketika tentara menembak mati kerumunan pemrotes di Tanjung Priok pada tahun 1980-an? Atau di Timor Timur? Aceh? Papua?

Mau tak mau, setiap masa lalu selalu dipilihkan batas. Mau tak mau, setiap batas masa lalu akan ditentukan oleh apa yang akan kita gunakan dengan itu semua. Apabila pada akhirnya rekonsiliasi atau keadaan saling berbaik kembali menjadi penting, barangkali batas itu tidak bisa dibiarkan dipatok hanya di satu masa, di satu tempat. Kesewenang-wenangan dalam sejarah Indonesia punya teror yang beragam, aktor dari pelbagai penjuru, juga penderita yang tak sama. Yang menyatukan hanya wajah korban dalam kesakitan dan penderitaan—dan anggapan bahwa setiap korban diciptakan setara.

Bagi saya, jalan tengah yang diambil Athena lebih merupakan cara pragmatis untuk menyelamatkan sebuah kota yang telah berdiri—sebuah sikap konservatif. Bagi saya, yang penting bukanlah hanya sebuah kota yang aman sejahtera. Yang penting adalah sebuah ruang bersama yang aman sejahtera di mana yang paling lemah, dan sebab itu tak bisa jadi dewi Amarah, tidak terbungkam.

Tempo, 27 Februari 2000

KIRI

ADA *mystique* di dalamnya, ada *politique* di dalamnya. Dengan itu kita berbicara tidak hanya tentang Gereja Katolik, tapi juga tentang komunisme. Dalam surat terakhir yang ditulis seorang tokoh novel *The Comedians* Graham Green, itulah yang dikatakan waktu ia jelaskan kenapa ia kagum kepada gerakan kiri itu.

Mystique berkait dengan pesona. Di Indonesia, *mystique* itu bertambah karena sejarah. ”Kiri” telah jadi semacam label yang memukau kalangan cendekiawan dan anak muda: ada sesuatu yang ”tidak biasa” di sana, ada keberanian, perlawanan, kebandelan, sesuatu yang seksi. Orang tua boleh merasa jeri, tuan dan nyonya boleh terus waswas, bapak boleh terus tertib dan membosankan. Tapi justru sebab itu—untuk memberontak dan mengusik yang nyaman, untuk mengguncang yang terlena dan tak peduli dunia di luar pintu—jadi ”kiri” memberi rasa bangga tersendiri. ”Kanan”, sebaliknya, dirasakan sebagai cemooh.

Apalagi karena yang ”kiri” dikaitkan dengan Marxisme-Leninisme, apalagi karena Marxisme-Leninisme itu barang terlarang (dan tiap barang terlarang adalah barang yang merangsang), apalagi karena ”bahaya PKI” selalu didengung-dengungkan seakan-akan dialah kekuatan rahasia yang tak kunjung kalah.

Tetapi tentu tak hanya sebab itu ”kiri” jadi menarik. Juga tak salah untuk terpesona. Magiot, tokoh dalam *The Comedians* itu, punya alasan yang layak didengar: ”Orang Katolik dan orang Komunis pernah berbuat kejahatan besar, tapi setidaknya mereka tak cuma berdiri di pinggir... dan acuh tak acuh.”

Mungkin itu yang bisa dikatakan tentang ciri ke-kiri-an: mereka yang tak cuma berdiri di pinggir ketika ”kaum yang lapar, kaum yang terhina” yang disebut dalam lagu *Internationale* itu

sedang dirantai, tak hanya berdiri acuh tak acuh ketika kemerdekaan sedang dibabat.

Tetapi tentu saja kini ada beberapa persoalan besar yang belum terjawab. Marxisme-Leninisme, dengan segala *mystique* dan *politique*-nya, gagal membangun jalan ke pembebasan yang dimimpikan rakyat bertahun-tahun. Di Polandia, seperti hampir di seluruh Eropa Timur, yang terjadi ialah tumbangnya kekuasaan "kediktatoran proletariat" oleh pemberontakan kaum proletariat. Dan tak cuma itu: kemudian kita pun lihat bagaimana organisasi buruh yang tampil memimpin negeri itu dengan cepat menswastakan perusahaan-perusahaan publik—dan kapitalisme pun lahir, berkembang, seperti tak akan terkalahkan.

Kenapa? Kenapa "kediktatoran proletariat" itu akhirnya jadi "kediktatoran atas proletariat"—suatu hal yang sebenarnya sudah diperingatkan oleh Rosa Luxemburg ketika tokoh besar sosialisme Jerman itu mengkritik partai yang dibangun Lenin? Bukankah terbukti benar buku Milovan Djilas, *Kelas Baru*, yang 45 tahun yang lalu dicerca habis-habisan oleh kaum Kiri, karena tokoh komunis Yugoslavia itu mengungkapkan transformasi para fungsionaris Partai jadi tuan-tuan yang hidup lezat di atas kaum pekerja? Benarkah eksploitasi manusia oleh manusia hanya bisa diterangkan dengan teori "nilai-lebih", hingga hanya mereka yang bermodal yang bisa mengisap?

Pertanyaan itu bisa ditambah sampai panjang daftarnya. Sebuah sosialisme yang menyebut diri "sosialisme ilmiah" seharusnya mampu mengusahakan jawab yang bisa diperdebatkan dengan serius. Tapi kesulitan telah timbul karena ajektif "ilmiah" di situ berbau positivisme yang tajam: "ilmiah" berarti "pasti betul".

Di zaman ini, positivisme itu menggelikan. Ketika ilmu pengetahuan semakin rumit, kita tahu bahwa justru kata "ilmiah" berarti bertolak dari kemungkinan untuk salah. Justru dengan mengakui kemungkinan itu, sebuah teori menuntut verifikasi

dan sifat ilmiah itu menjadi sah. Tapi ketika akhirnya teori Marx-is bersikap ”pasti betul”, tiap pertanyaan pun mengganggu, tiap keraguan jadi bidah. Yang tersisa hanya jawab yang final. Dan ketika jawab itu merasa sanggup menyahut segala perkara—dari soal *land reform* sampai soal puisi, dari soal fisika sampai soal politik luar negeri—ia pun tak bisa menjelaskan kenapa ia sampai bisa keliru begitu jauh.

Sebenarnya, bagi mereka yang ”tidak cuma berdiri di pinggir” ketika pengisapan harus dilawan, kekeliruan apa pun tak butuh para apologis. Di tengah jalan pembebasan yang tak sederhana, salah teori adalah bagian dari laku. Dan ketika menjadi ”Kiri” yang tak lagi sikap yang dramatis, dan *mystique* itu susut, yang dipertaruhkan tinggal *politique*. Dengan kata lain, yang dipertaruhkan adalah tindak dalam kancah kebersamaan.

Barangkali akhirnya ”Kiri” yang berani adalah ”kiri” yang berangkat melawan penderitaan tanpa bekal kebenaran, tapi penuh dengan kecintaan.

Tempo, 2 Maret 2000

KOMUNITAS

DALAM perjalanan panjang iman dan manusia, sesuatu telah terjadi: Tuhan tetap disebut dan disembah, tetapi dengan posisi yang telah bergeser.

Saya bertemu dengan Farid Essack, seorang pemikir muslim dari Afrika Selatan, dan ia mengutip sebuah statistik. Menurut hitungan yang dibuat oleh Wilfred Cantwell Smith, di zaman awal Islam hampir seluruh khazanah pemikiran agama ditulis dengan terpusat ke sebuah pokok, yakni ”Allah”. Tapi kemudian berangsur-angsur perubahan terjadi: lebih besar jumlah risalah yang berfokuskan ”Islam”. Agama, dan bukan Tuhan, semakin sering diacu. ”Islam” telah berkembang jadi hal yang demikian penting sehingga seakan-akan jadi arah pengabdian. Dulu orang takzim dan khusyuk di depan Tuhan. Kemudian orang takzim (mungkin khusyuk, mungkin tidak) di depan sistem dan prosedur yang mengatur ketakziman itu.

Religiositas—yang pemah menyebabkan puisi sufi bisa lahir— telah berubah. Perubahan itu semakin kelihatan ketika kemudian bukan ”Allah” dan bukan ”Islam” lagi yang menjadi fokus, melainkan ”umat”. Seakan-akan ”Islam” ibarat roh yang menemukan sosok tubuhnya dalam ”umat” itu. Mungkin sejajar, meskipun tak sama, dengan pengertian ”Gereja” di kalangan Katolik, ”umat” jadi pengertian yang kian lama kian sentral.

Tentu saja ”umat”, sebagai sosok tubuh ”Islam”, dibayangkan sebagai sesuatu yang utuh, suatu totalitas. Dulu orang datang ke hadapan Tuhan sebagai diri dengan harap dan kesunyian masing-masing, juga ketika kita berjemaah. Kemudian orang datang sebagai bagian dari sebuah harapan dan kecemasan kolektif.

Saya tak tahu seberapa akurat statistik yang disebut Essack dan bagaimana angka-angka di sana mendukung cerita tentang

perubahan orientasi itu. Kata-kata Ernest Gellner bahwa agama adalah "*a celebration of community*" mungkin dimaksudkannya untuk kapan saja dan di mana saja, tetapi agaknya paling cocok dengan suatu zaman ketika Tuhan tetap disebut dan disembah, tetapi dengan posisi yang telah bergeser: Tuhan yang tak lagi dekat—Tuhan yang tak lagi lebih dekat dari urat nadi kita—melainkan Tuhan yang semakin jauh, setelah Ia didudukkan nun di sana, di dalam balairung agung yang dikuasai kolektivitas, dijaga oleh berlapis-lapis sistem dan prosedur.

Dan di situlah soalnya. Ketika umat jadi pokok soal satu-satunya, keterbatasannya pun diabaikan. Dorongan untuk tampil sebagai komunitas tak jarang juga berarti dorongan untuk selamanya bersatu-padu. Kesatupaduan itu bisa jadi mutlak. Dan ketika itu berlangsung, maka hidup, mati, laku baik atau laku jahat seorang warga akhirnya adalah urusan komunitas itu. Amal dan dosa seakan-akan ditanggungkan bersama: sebuah perkara publik.

Totalitarianisme bermula dari sini, dari sebuah kehilangan: hilangnya laku yang ditanggungkan sendiri. Di masa Revolusi Kebudayaan di Cina—sebagai contoh besar suasana totaliter—setiap orang harus di jalan yang benar seperti yang ditentukan oleh kolektivitas. Untuk itu ia akhirnya harus hafal ucapan Ketua Mao yang disusun secara sama. Ungkapan yang menyimpang dicurigai. Cita-cita revolusi yang luhur tetap dikibarkan, tetapi yang disembah adalah bagaimana memahami ajaran. Akhirnya Buku Merah itu yang suci.

Dalam perjalanan panjang iman dan manusia, yang suci akhirnya sering "disekutukan" dengan hal-hal yang seharusnya tak suci. Bukan hanya jimat, tapi juga kata dan tafsir. Bukan hanya patung, tapi juga aturan dan ritual. Bukan hanya ikon, tapi juga komunitas itu sendiri.

Komunitas yang jadi suci adalah komunitas yang mengharam-

kan ketidakmurnian. Tetapi bagaimana hidup tanpa ketidakmurnian? ”Agar roda bisa berputar, hidup dihayati, ketidakmurnian diperlukan, juga, seperti diketahui, ketakmurnian dari ketakmurnian tanah, jika tanah itu hendak subur.”

Itu kata-kata Primo Levi, seorang kimiawan yang juga penyair. Ia mengucapkannya bukan saja karena ia memahami persenyawaan yang tiap kali berlangsung dalam alam antara pelbagai zat. Ia telah mengalaminya dengan tubuh dan nasibnya.

Ia dianggap ”tak murni” dalam komunitas bangsa Italia. Karena oleh Fasisme, kebangsaan adalah sesuatu yang sakral, Primo Levi pun ditangkap: Ia keturunan Yahudi. Ia ”asing”, ia ”berbeda”. Ia dimasukkan ke kamp konsentrasi, dan hanya selamat karena keahliannya diperlukan.

Tapi kimia hanyalah sebagian dari dunianya. Sebagian lain adalah puisi, kesusastraan—sesuatu yang lahir dari perbenturan dan campuran pelbagai anasir, sering secara mengejutkan, dan sebab itu sering bentrok dengan apa saja yang lurus dan tunggal. ”Perselisihan, keragaman, butir garam dan mustar dibutuhkan: Fasisme tak menghendaki itu semua, melarang mereka..., menginginkan setiap orang sama, dan kau tidak. Tapi kebajikan yang tanpa cacat tak pernah ada, dan kalaupun ada, kebajikan yang seperti itu menjijikkan.”

Tempo, 13 Maret 2000

H.B.J

H.B. Jassin meninggal dan orang bersedih bukan untuk sebuah aura yang hilang. Orang menundukkan kepala untuk sebuah ikhtiar yang tak pernah selesai.

Ikhtiar itu adalah hidup Jassin dengan yang disebut ”kesusastraan”. Tak seorang pun yang 100 persen yakin kenapa ikhtiar semacam itu harus ada. Kenapa puisi, cerita pendek, novel, naskah lakon, esai ditulis, dan dibahas?

H.B. Jassin mungkin tak pernah mempersoalkannya. Tapi di bagian pokok hidupnya yang 83 tahun ia membaca ribuan sajak, cerita pendek, novel, esai, dan ia menuliskan tafsir, ia menghimpun pelbagai data, menyimpan pelbagai naskah dan catatan yang terbuang. Ia mendirikan sebuah pusat dokumentasi untuk itu, dengan ketekunan yang tak perlu dibantu. Hampir tiap hari ia berjalan menenteng tas yang berisi puisi, atau cerita pendek, atau komentar, bagaikan seorang mantri yang tekun. Tak ada orang lain yang seperti dia. Dan ia melakukan itu semuanya untuk kesusastraan: sebuah ikhtiar yang tak pernah selesai.

Orang-orang yang serius akan marah bila dikatakan bahwa sastra adalah sejenis hobi, seperti kegiatan menghimpun botol kaca atau mengamati burung-burung. Tapi juga hobi adalah sebuah usaha yang tak salah, meskipun tak pernah selesai. Mungkin kata ”selesai” itu sendiri sebuah kesalahan.

Kata ”selesai” berarti ada sebuah garis akhir, ada sebuah sasaran yang stabil. Dalam sejarah sastra, banyak pertanyaan dan banyak jawaban apa sasaran itu gerangan.

Salah satu penjawabnya adalah S. Takdir Alisjahbana. Lebih dari seni yang lain, tulis Takdir, ”seni kesusastraan lahir dari jiwa rakyat yang banyak dan lebih dari seni yang lain itu ia pun dapat menyelam ke dalam kalbu rakyat yang banyak.” Sebab itu, ”ia

pun menjadi pembangun dan pengobar jiwa rakyat."

Takdir menuliskannya di majalah *Poedjangga Baroe* di tahun 1933. Di tahun 2000, orang akan mengernyitkan alis membacanya. Seandainya benar sastra "dapat menyelam ke dalam kalbu rakyat yang banyak", novel dan puisi tentu akan dibaca ramai-ramai di sawah ladang dan bangku-bangku mikrolet. Tapi tak demikian prakteknya. Bagaimana kesusastraan bisa jadi "pembangun dan pengobar jiwa rakyat"? Bukankah telenovela lebih efektif?

Tampaknya, selalu ada rasa tak tenteram oleh keterpencilan sebuah sajak. Di zaman organisasi massa riuh dan pemasaran berkibar ini—ketika "industri budaya" membentuk hasrat besar sosial—seni yang tak menjangkau orang ramai mirip sesuatu yang lontang-lantung di tepi. Membaca majalah *Horison*, membaca jurnal *Kalam*, membaca puisi Sutardji Calzoum Bachri, dan memandang grafis Tisna Sanjaya: main-mainkah ini, subversikah, atau kemewahan? Orang bisa menjawab bahwa justru di dalam keadaan tanpa guna itulah sastra dan seni bisa membebaskan kita dari hidup yang jadi komoditas, hidup yang diinstrumentalisasi.

Tapi, di sisi lain, siapa tahu ada sesuatu yang cuma sebuah keasyikan, dan dengan itu orang pun lalai. Kita menemukan alegorinya dalam cerita Marguerite Yourcenar tentang pelukis Wang-Fo. Murid sang pelukis, Ling, begitu tersihir oleh pesona garis dan warna hingga ia menelantarkan istrinya. Sang istri pun menggantung diri. Tapi, bagi Ling dan Wang-Fo, kematian adalah soal visual. Mereka tak menengok ke dalam kesedihan perempuan itu. Mereka hanya melanjutkan gandrung mereka yang memutlakkan yang estetik: Wang-Fo mengambil kuas, dan ia melukis tubuh yang tergantung itu. Ia menyukai warna kehijauan yang terbit di paras si mati.

Keindahan yang total bisa memberi alibi bagi ketidak-acuhan. Yang estetik bahkan bisa menutupi hubungan timpang dalam

soal kekuasaan: perempuan itu tak berdaya, dan di antara bentuk & warna ia dipinggirkan dalam hidup dan mati.

Mungkin itu sebabnya selama dua dasawarsa ini di perguruan tinggi orang menyiasati sastra dari sisi lain: dari konteks, bukan teks. Bukan lagi telaah sastra, melainkan ”studi budaya”. Mereka tak percaya bahwa sastra hanya urusan estetika, kata dan narasi. Mereka mau membedah kekuasaan apa yang bekerja di balik itu.

Paul Ricoeur pernah berbicara tentang ”hermeunetika syak wasangka”, dan inilah memang zamannya.

Di situ, akhirnya, sastra hanya sebuah stasiun transito. Orang yang menelaah puisi karena keunikan puisi itu sendiri, yang bicara tentang kalimat yang menakjubkan dan narasi yang tak disangka-sangka, kian lama kian jadi aneh.

H.B. Jassin sendiri bisa dituduh aneh dan naif, ketika ia seperti mengabaikan politik, dan seakan-akan memisahkan isi tulisan dan perbuatan. Pramoedya Ananta Toer, dalam sebuah wawancara dengan *Tempo*, 10 Mei 1999, menyebut H.B. Jassin sebagai gurunya yang sudah ditinggalkannya. ”Dia guru saya yang mengajarkan tentang humanisme universal. Lantas ada penindasan terhadap minoritas Tionghoa, dia diam saja. Ada pembantaian jutaan orang, dia diam saja....”

Tetapi apa artinya ”diam”? Tak mudah menghakimi bahwa dalam diam 1000 bahasa tak akan ada 1000 perlawanan atau 1000 kegagapan. Suara, bahkan risalah protes yang keras, seperti halnya sastra, tak pernah cukup kuat dan cukup padu untuk mengubah dunia. Itu sebabnya di zaman ini derap untuk mengubah dunia tak bisa tunggal. Sastra jadi ikhtiar yang tak pernah selesai justru karena ia bunyi yang lain dari tepian kecil yang tak kunjung jelas. H.B. Jassin telah merawat gemanya. Untuk itu, zaman ini layak memberinya hormat.

Tempo, 19 Maret 2000

KUPON

KATAKANLAH namanya si Kermit dan ia bermimpi tentang secarik kupon. Sepotong kertas, tapi tak cuma sepotong kertas. Sebab dengan itulah, ia berharap, ia akan bisa membeli bensin murah, atau minyak tanah dengan harga yang miring, atau jangan-jangan nasi dengan rendang daging yang tak mahal.

Si Kermit bermimpi sebagaimana ia berharap bahwa ia akan termasuk dalam kategori orang yang tak mampu. Ia sendiri merasa diri miskin. Ia hidup dengan perolehan Rp 120 ribu sebulan, dengan istri yang tak bekerja, dengan anak yang tiga orang (yang bungsu masih dua tahun), dan semua orang bisa melihat: ia dan anak-istrinya tinggal di sebuah bedeng dekat unggunan sampah. Tetapi itu semua tentu saja belum tentu menyebabkan ia akan termasuk penerima kupon. Kupon ditentukan oleh sebuah kategorisasi, dan ia tak punya wewenang apa pun dengan daftar dan penggolongan itu.

Kupon, akhirnya, adalah secarik ekspresi kekuasaan. Tapi ia juga sebuah himpunan asumsi. Kupon bersandar dari perkiraan bahwa di tiap kelurahan, Insya Allah, ada catatan yang rapi tentang siapa penduduk yang miskin dan siapa yang bukan. Kupon juga bersandar pada harapan bahwa Pak Lurah atau Ketua RT dan Ketua RW tidak akan mengganti daftar orang miskin di lingkungannya dengan daftar sanak saudara dan handai taulannya—seraya melupakan orang macam Kermit. Juga kupon bersandar pada anggapan bahwa si penjaga pompa bensin, atau si pemilik kedai, akan percaya bahwa dengan menerima kupon si Kermit ia akan mendapatkan uang pengganti dari Negara.

Kupon adalah perpanjangan dari sebuah republik. Dengan kata lain, perpanjangan dari sebuah organisasi yang diharapkan

mengetahui dan sebuah sebuah tali-temali imajinasi tentang kepercayaan. Persoalannya: benarkah Indonesia adalah sebuah republik—artinya sebuah organisasi yang punya informasi yang tepat dan sebuah pertautan kepercayaan yang dibayangkan berlangsung 24 jam?

Terkadang saya berpikir bahwa ada unsur mimpi dalam percakapan kita tentang Indonesia, tentang Republik, ada unsur yang tidak berasal dari dunia nyata seperti dalam tidur Kermit. Ada elemen Utopia pada setiap saat hari ini. Juga ada bagian lupa. Barangkali memang tak dapat dielakkan bahwa siapa saja yang hendak memecahkan persoalan yang disebut sebagai ”orang miskin” itu harus terlibat dengan harapan-harapan besar, mungkin yang tak masuk akal. Pada saat yang sama, ia juga akan berjalan dengan ingatan yang pendek tentang kegagalan dan kesalahan.

Utopia dan lupa saling membantu. Ada yang mengatakan bahwa politik mengandung kedua komponen itu, karena politik hendak menyelenggarakan kehidupan bersama yang musykil dalam waktu yang tak banyak. ”Semua politik adalah politik melupakan,” tulis Jean-Francois Lyotard. ”Melupakan” bukanlah perkara niat untuk tidak mengenang, tetapi lebih merupakan persoalan ”ingatan jangka pendek”—persoalan kandungan waktu yang tersedia dalam setiap usaha menjalankan sebuah republik. Begitu banyak kegagalan dan kesalahan besar dalam sejarah ketika sejumlah negeri dan sejumlah pemerintah ingin membuat si miskin tidak menderita lagi, tetapi berapa yang diingat? Dan kenapa semua itu harus diingat?

Ketika mereka yang menderita sakit dan miskin mengerang, Utopia tak bisa dielakkan. Ketika Utopia menjadi rencana, dan rencana berbenturan dengan dunia yang keras, ada hal-hal yang diringkas. Lyotard berbicara tentang ”yang-tak-terjajaki” dan sekaligus ”yang-tak-terkelola” dalam satu kata, *l'intraitable*. Keduanya memerlukan tindakan yang menyederhanakan. Dengan

kata lain, sebuah negeri, sebuah republik, hanya mengingat apa yang bisa diatasi. Yang dilupakan adalah bahwa senantiasa akan ada yang tetap tak-terjajaki dan tak-terkelola dalam republik itu, dan dalam tindakan itu. Melupakannya untuk suatu saat bisa dimengerti, tapi melupakannya untuk seterusnya akan membunuh kehidupan.

Di sebuah negeri di mana orang miskin bukanlah sebuah minoritas, kemiskinan sebenarnya bukan hal yang asing, bukan sebuah dunia yang tak dapat dijajaki. Tetapi kemiskinan jadi ganjil karena dari "sana" hanya ada erang, bukan sebuah artikulasi, karena dari kelimun yang lebat itu hampir tak ada bahasa. Si miskin menjadi gagu, dan pada saat itu sebuah republik di mana ia hidup sebenarnya berhenti sebagai sebuah republik. Republik itu kehilangan dirinya ketika ia tak punya informasi memadai tentang mereka, dan republik itu berhenti ketika ia tak bisa dibayangkan lagi sebagai sebuah tubuh dengan organ yang bisa bekerja.

Kupon adalah perpanjangan dari sebuah republik yang berhenti, ketika si miskin menjadi *l'intraitable*. Tapi suatu hari si Kermit akan bisa berhenti bermimpi tentang kupon ketika bukan kupon itu yang menentukan dirinya, melainkan ia yang menentukan hidup atau matinya carik kertas itu. Ya, pada suatu hari....

Tempo, 2 April 2000

KERIS

SEORANG padri pernah bercerita tentang sebuah naskah, dalam bahasa Jawa Kuno, tentang sebuah riwayat yang berdarah, kejadian di abad ke-11, mungkin ke-10, sebelum Kerajaan Singosari berdiri di Jawa Timur. Cerita itu menarik perhatian saya, karena padri itu juga menjelaskan bagaimana ia memberi tafsir. Ia menyebutnya riwayat Ken Arok dan sebilah keris.

Kemudian saya pun menemukan teks cerita itu di beberapa museum, dalam beberapa versi, dengan huruf tua yang separuh terang. Dan inilah kira-kira yang bisa saya ceritakan kepada pembaca, sebuah kombinasi empat versi yang tak saya ingat dengan persis tapi tetap meyakinkan, ditambah fantasi-fantasi yang timbul di kepala saya waktu cerita ini saya paparkan di sini.

Adegan pertama: di rumah sang pembuat keris. Namanya Empu Gandring. Ia seorang berumur 65 tahun yang tak mengenakan destar, dan rambutnya yang tergerai putih menutupi sebagian dadanya yang kisut. Orang tua itu tahu ketika seseorang datang memasuki halaman bengkelnya, sore itu. Ia dengar kuku kaki kuda mengetuk-ngetuk jalan batu, dan ia menghela napas. ”Ken Arok...,” bisiknya.

Ken Arok telah datang untuk mengambil sebilah keris yang dipesannya empat bulan yang lalu. Di salah satu dinding bengkel, bilah itu sudah terpacak. Rampung. Terhunus tanpa sarung. Lurus tanpa luk. Gagah seperti Pasopati. Relief pada batangnya tampak lamat di warna gelap batu meteor. Ia, Gandring, memang seorang empu. Dua generasi para bangsawan datang memesan keris dari tangannya, terutama orang-orang Tumapel yang menaiki kuda-kuda ranggi dengan pelana beludru. Tapi tak ada yang mendapatkan keris sebagus itu. Gandring sendiri tak menyangka

bahwa hasil kerjanya akan demikian impresif. Dan kini si pemesan datang. ”Ken Arok....”

Ada sesuatu dalam hati orang tua itu yang tak menghendaki keris itu diambil. Mungkin ia jatuh sayang kepada kreasinya sendiri. Mungkin ia tak merasa Ken Arok layak memiliki dan mengenakan karya sebagus itu di pinggangnya.

Memang, laki-laki itu tak membuatnya tenteram. Umurnya sekitar 26 tahun. Tubuhnya tinggi dan parasnya runcing, dengan tiga bekas luka di jidat dan pelipis. Rambutnya yang tebal tersanggul rapi. Tapi ada sesuatu yang liar di gerak matanya. Empu Gandring tahu ia bukan orang Tumapel.

Juga pernah didengarnya cerita-cerita menakutkan tentang Arok: kepala perampok yang pernah membunuh 30 orang dengan sekali tebas, penyamun yang menghimpun permata rampasan di tiga gua di luar Daha, dan kemudian datang ke wilayah itu sebagai pendekar yang dihormati.

”Aku datang untuk mengambil kerisku, Gandring.”

”Belum siap...,” jawab Gandring dengan gugup.

Dalam salah satu naskah yang saya baca, percakapan di bengkel itu berakhir dengan konflik. Ken Arok bukan hanya menganggap Gandring tak memenuhi janji, tapi juga ia menganggap pak tua itu mengganggu sebuah rencana. Ia sudah melihat keris yang anggun itu terpasang dekat dinding, rampung. Tapi Gandring tak mau menyerahkannya. ”Sebilah keris yang bernilai, sesuatu yang indah dan magis, tak pernah siap dipakai,” jawab sang empu.

Arok diam, tapi matanya menatap tajam. Gandring hanya bermain dengan kata dan arti, itulah kesimpulannya. Lalu dengan sebaris senyum di bibirnya yang tipis Arok bergerak mengambil keris itu dari tempatnya tersandar. Sebelum Gandring sempat memprotes, keris itu sudah menikam jantungnya. Darah muncrat sampai ke tanur. Tubuh orang tua itu terjungkal. ”Aku telah

buktikan sebaliknya," seru Arok. "Keris ini sudah selesai—dan ia bisa dipakai."

Gandring gugur. Menurut sebuah versi, ia sempat berkata sebelum mati: "Keris ini hanya kau beri fungsi tunggal, Arok, untuk mengalahkan. Kekerasan tak akan berhenti sejak hari ini."

Adegan kedua: di sebuah rumah besar. Ken Arok berbicara di depan dua pendekar yang menemaninya berlatih silat: "Aku membunuh orang tua itu tanpa kemarahan. Amarah hanya emosi. Aku tak ingin membuang waktu. Aku merancang. Keris itu milikku, sang pencipta sudah mati. Kini aku yang memberinya arti. Ia indah, mungkin magis, tapi aku bisa membuatnya jadi alat. Keindahan dan kemagisan tak bisa dibiarkan sendiri, bebas tanpa manfaat. Rancangan membutuhkan instrumen. Aku hidup dengan akal, dan aku menang."

Tentu para pembaca sudah tahu: ada cerita kelanjutannya. Saya tak perlu mengisahkannya kembali secara rinci, bagaimana Ken Arok kemudian, di suatu malam, membunuh Tunggul Ametung, *akuwu* Tumapel yang menguasai wilayah yang subur itu. Keris itulah yang dipergunakannya. Seperti kata Gandring, kekerasan tak berhenti sejak pembunuhan di bengkel itu. Ken Arok kemudian jadi *akuwu*, dan kisahnya baru berakhir ketika ia sendiri dibunuh oleh anak tirinya, Anusapati, dan Anusapati dibunuh oleh adiknya, Tohjaya.

Saya jadi ingat kepada tafsir sang padri. Kekuasaan dan penaklukan selalu mengandung kekerasan. Ketika hidup hanya bertopang pada alat (dan bila yang indah dan yang magis juga diperalat), kekerasan akan berlanjut. Alam, manusia, impian, tercekal.

Tempo, 9 April 2000

DUEL

KEMARIN saya baca cerita sedih Alexander Hamilton. Hari itu 11 Juli 1804. Sebuah duel berlangsung di tubir karang di atas Kali Hudson. Sebuah duel, sebuah drama dalam sejarah Amerika: seorang tokoh politik, juga tokoh Revolusi Amerika, Hamilton, saling tembak dengan Aaron Burr, Wakil Presiden. Burr merasa Hamilton telah menistanya di surat kabar, dan perkara ini harus diselesaikan secara ”orang terhormat”.

Burr menembakkan peluru pistolnya ke ulu hati Hamilton. Lelaki itu roboh. Setelah 30 jam kesakitan, ia mati. Umurnya 47. Masih muda. Tapi betapa panjang ia terkait dengan sebuah revolusi yang dengan susah-payah ingin membuat demokrasi.

Hamilton terkenal sebagai perumus ide tentang bagaimana sebuah republik harus berdiri di tengah kebebasan. Ia penganjur negara yang kuat, warga yang bertanggung jawab. Lawan politiknya, terutama Thomas Jefferson, menyerangnya sebagai musuh kemerdekaan. Hamilton, tuduh Jefferson, memuja Julius Caesar, sang penakluk yang mengangkat diri jadi maharaja, dan tak mengagetkan bila Hamilton ingin Amerika jadi sejenis monarki. Sebaliknya, bagi Hamilton, orang macam Jefferson, yang curiga kepada kekuasaan negara yang ekspansif, adalah seorang promotor ”kekacauan umum”.

Dua kubu, dua kecemasan. Yang satu cemas bila kemerdekaan akan memacu anarki. Yang lain cemas jika demi tanggung jawab untuk menyelamatkan masyarakat, kebebasan harus dikekang. Yang menarik dalam sejarah Amerika ialah bahwa soal klasik itu menyambar langsung hidup dua tokoh pendirinya.

Pada suatu hari, sebuah skandal terungkap. Seseorang memeras Menteri Keuangan Hamilton. Hubungan gelapnya dengan seorang perempuan bernama Maria diketahui. Hamilton memba-

yar $ 1.000 agar si pemeras bungkam, tapi ternyata hanya sementara. Akhirnya sejumlah anggota Kongres tahu.

Di akhir 1792 mereka menemui Hamilton. Mereka tuduh Menteri Keuangan menyalahgunakan kedudukan. Sadar bahwa karier politiknya akan hancur, Hamilton mengakui zinanya dengan Maria, tapi membantah bahwa ia menggelapkan uang Republik. Orang tak yakin. Sebuah investigasi dimulai. Akhirnya Menteri Keuangan itu memang bisa membuktikan dirinya bersih dari korupsi, dan ia bebas.

Tapi ia merosot, pelan-pelan. Bersama dengan itu, lawan politiknya tak berkurang garang. Di tahun 1801, ujungnya tragis. Philip, putra Hamilton, yang terganggu oleh cemarnya nama baik keluarga, menantang duel seorang anggota Kongres yang gemar menyerang si bapak. Duel terjadi, di tubir karang di atas Kali Hudson. Anak muda itu tewas. Keluarga Hamilton tertinggal dalam duka yang panjang. Seorang anaknya yang perempuan jadi gila karena sedih. Bagi Hamilton, hidup tak memberinya tempat lagi.

Tapi haruskah demokrasi dikurangi? Bahkan Hamilton tak bisa meniatkan itu. Ia memang menghendaki Amerika yang kuat, warga yang mementingkan kebajikan tanggung jawab. Tapi ia toh membela seorang editor yang menyerang Presiden—waktu itu Thomas Jefferson. Pertarungan politik memang bisa membuat orang berubah. Bagi Hamilton di awal 1800-an itu, tanpa hak untuk menyerang kepala negara, ”orang baik akan terdiam, korupsi dan tirani akan berlanjut”. Kali ini ia tak tampil sebagai pengagum Caesar.

Juga Presiden Jefferson tak bisa jadi diktator Romawi. Di tahun 1802 ia diserang dalam soal yang paling peka dan rahasia: ia, seorang duda, punya hubungan gelap dengan seorang budak perempuan bernama Sally Hemmings. Ada anak-anak yang lahir, dan dunia tak tahu. Ketika cinta gelap itu muncul di surat kabar,

Jefferson tak punya cara untuk membungkam. Ia dikenal sebagai penganjur pers yang bebas.

Ia selamat dari kejatuhan, tapi ia tahu nasib itu. Jabatan publik, ia pernah berkata, memang "membebani mereka yang diangkat ke sana": begitu berat pekerjaan, begitu banyak kehidupan privat yang hilang. Tapi salah untuk menampiknya, katanya pula. Harus ada kesediaan berkorban. Ini sebuah tugas luhur. Politik bukanlah arena orang sembarangan.

Ada sesuatu yang aristokratik dalam sikap ini, dan bukan cuma pada Jefferson. Sebuah tulisan Gordon S. Wood dalam *The New York Review of Books* 13 April menyebut bahwa politik bagi elite Amerika abad ke-18 adalah "*an affair of honor*".

Tapi tidakkah seseorang, yang karena menghargai kehormatan, kejayaan, dan kemasyhuran, mau tak mau akan menutupi perilaku sendiri yang dinilai rendah oleh orang ramai? Tidakkah demokrasi akhirnya akan menghabisi nilai aristokratik, seperti koran dan perwakilan rakyat bisa mengungkap perilaku seks seorang besar? Tidakkah demokrasi akhirnya membuat politik bukan lagi soal kehormatan, "*an affair of honor*"!

Jika begitu halnya, Aaron Burr memang layak jadi pemenang. Ada satu kata yang ditambahkan Burr untuk pengertian politik, yakni "*profit*". Hidup Burr memang penuh pengkhianatan, tanpa nurani yang terganggu, tanpa niat untuk berkorban. Pagi itu, kembali dan duel, ia menyapa riang para tetangganya. Ia menang. Memang, Presiden Jefferson tak hendak mendukungnya lagi jadi wakilnya, dan ia gagal jadi gubernur New York, tapi adalah tanda bahwa para aristokrat hanya elite yang sia-sia.

Lihatlah Hamilton. Ia lahir sebagai anak haram seorang pedagang Skot, ia berhasil naik jenjang ke lapisan atas yang memimpikan keagungan. Tapi apa akhirnya? Pagi itu ia memilih pistol yang dipakai anaknya dulu dalam duel, ia memilih tempat di mana anaknya tewas, dan, seperti Philip, ia tak menembak. Disebut-

nya ritual berdarah para *gentlemen* itu sebagai ”altar kehormatan”. Tapi barangkali ia membunuh diri.

Tempo, 16 April 2000

PRINCEN

HARI-HARI ini saya teringat Princen. Sudah beberapa lama saya tak melihatnya: seorang dengan tubuh yang goyah di kursi roda, dengan cuping hidung yang diperban, dengan suara yang melemah—tapi dengan sebuah sejarah hidup yang mengingatkan saya pada ombak. Ombak itu selalu menghempas ke tubir cadas: sejarah pilihan-pilihan yang berulang. Seperti gerak yang seakan-akan rutin, tapi tiap kali datang dengan dorongan yang kuat—lebih kuat dari hempangan apa pun, dari dinding benteng apa pun. Juga pagar tapal batas dan tembok tahanan.

Saya tak pernah sempat dekat dengannya, tapi bila saya dengar ia bicara di pertemuan-pertemuan (dengan bibir yang kian gemetar), terkadang saya bertanya dalam hati: berapa benteng sudah yang ditembusnya? Berapa pagar tapal batas dan tahanan yang dilampauinya?

Princen rasanya tahu: manusia membangun sederet benteng, dan dengan itu pula manusia membangun sederet penjara. Permusuhan, kebencian, syak wasangka, kewaspadaan, memang bisa memberikan tenaga yang ajaib, tapi juga mengungkung dan represif. Princen menghempaskan diri ke kungkungan itu. Terutama ketika permusuhan dan represi itu terjadi terhadap mereka yang kalah, oleh yang menang.

Ketika ia belum lagi berumur 20 tahun, ia mencoba berontak menghadapi Nazi Jerman yang menguasai Negeri Belanda. Ia ditahan di kamp konsentrasi di Vught, kemudian di penjara Kota Utrecht. Ketika ia berumur 21, ia meninggalkan negerinya, lari ke Prancis, karena ia menolak wajib militer: ia tak hendak datang sebagai laskar yang harus memusuhi, dan menindas, orang Indonesia. Ketika ia berumur 22, ia dipenjarakan oleh pemerintah Be-

landa, dan kemudian dikirim ke bekas tanah jajahan di Timur yang sedang memerdekakan diri itu. Ketika ia berumur 23, masih berpakaian seragam prajurit Kerajaan, ia menerobos tapal batas lain dan menyeberang memihak Republik Indonesia. Ketika ia berumur 37, dan sudah menjadi seorang tokoh politik Indonesia, ia ditahan oleh pemerintah Sukarno, yang di masa ”Demokrasi Terpimpin” itu dianggapnya menginjak hak asasi. Ia dibebaskan setelah Bung Karno jatuh, begitu ”Orde Baru” berdiri. Tapi ketika ia berumur 49, pemerintah ”Orde Baru” itu pula yang menangkapnya....

Berapa tapal batas? Berapa benteng? Kamp tahanan? Ia penerobos semua itu. Tapal batas memisahkan manusia dalam kategori-kategori yang dipaksakan, seakan-akan yang satu patut dikorbankan oleh yang lain. Benteng memproteksi manusia dari sesuatu yang datang dari luar, seakan-akan permusuhan harus terus. Kamp tahanan—kita tahu bagaimana terkutuknya kamp tahanan.

Pada tahun 1968 saya, yang bekerja di *Harian Kami*, termasuk dalam rombongan pertama wartawan dari Jakarta yang akhirnya mendapat izin penguasa untuk melihat para tahanan politik di Pulau Buru. Sebelum saya berangkat, Princen menemui saya. Ia menitipkan sebuah perekam suara. Ia meminta saya mewawancarai Pramoedya Ananta Toer dan membuat sedikit laporan tentang keadaan di kamp tahanan itu buat Amnesty International, yang kemudian mengangkat Pramoedya sebagai ”Prisoner of Conscience”, lambang korban yang terinjak. Sesampai di Pulau Buru, semua pesan Princen itu saya kerjakan dengan diam-diam.

Saya tahu apa risikonya, tapi saya kagum pada sikap Princen: ia menganggap eksperimen Buru itu sebuah pelanggaran hak asasi yang gawat. Hanya saja saya tak bertanya kenapa ia, yang pernah dipenjarakan tanpa pengadilan oleh pemerintah ”Demokrasi Terpimpin” Bung Karno, kini ambil risiko untuk membantu

pembebasan orang-orang yang dulu ikut mendukung ”Demokrasi Terpimpin” dan membenarkan represi atas dirinya.

Saya tak bertanya karena saya tahu apa kira-kira jawabnya: aku melihat masa lampau, karena aku melihat masa depan. Seorang korban di masa lalu tahu apa artinya korban bila ia tak ingin melihat korban jatuh lagi di masa lain.

Dari situlah bermula kesadaran akan hak asasi. Hak itu menjadi layak dituntut untuk dihormati oleh siapa saja, bila ia berlaku bagi siapa saja. Tentu saja universalitas ini akan jadi bahan cemooh bagi mereka yang ingin terus membangun sederet benteng dan dengan itu membangun sederet penjara. Tapi Princen tahu: permusuhan dan kebencian, syak wasangka dan kewaspadaan, akhirnya akan mengungkung dan represif. Menggampangkan kematian.

Pada suatu sore di tahun 1970, Princen datang ke kantor *Harian Kami* di Kramat VIII, Jakarta. Ia membawa sebuah informasi: ada pembunuhan massal, korbannya orang-orang yang dituduh PKI, di Purwodadi, Jawa Tengah. Saya, yang bertugas hari itu, menuliskannya sebagai berita utama buat koran esok harinya. Ketika *headline* itu muncul, dengan segera Princen dituduh sebagai ”komunis”. Saya tak tahu bagaimana reaksinya waktu itu. Tapi saya tahu ia akan kembali.

Seperti ombak, yang selalu menghempas ke tubir cadas, sejarah pilihan-pilihan yang berulang. Akankah ia mematahkan hempangan? Mungkin tidak. Tapi adakah ia harapan yang busuk? Pasti tidak.

Tempo, 23 April 2000

LA VICTIME

YANG jadi soal pada mulanya bukanlah maaf dan rekonsiliasi, melainkan kerendahan hati. Saya membayangkan wajah angkuh seorang laki-laki Arab di abad ke-6 yang menghunus pedang ke dekat leher Muhammad, yang sendirian di tengah malam itu, dan bertanya, ”Siapa yang akan bisa melindungimu?” Saya membayangkan wajah itu terkejut, dan pedangnya terlepas, jatuh, ketika sang Rasul, dengan suara tenang, menjawab, ”Allah.” Saya membayangkan ia terkesima, ketika kemudian Rasulullah, yang memungut pedang yang jatuh itu, dan sempat mengacungkan ujung senjata itu ke dada laki-laki itu, ternyata tak mencederainya, tak memberinya petuah, tapi hanya menyuruhnya pulang.

Apa gerangan yang dipikirkan laki-laki itu seraya berjalan pulang? Barangkali ia sadar betapa sembarangan sikapnya tadi: ia tak tahu, ada yang lebih kuasa pada nadi leher seorang lain—ya, ada yang lebih kuasa atas hidup dan mati ketimbang sejuta laki-laki yang menghunus pedang. Barangkali ia akhirnya mengerti kenapa Rasul Tuhan itu tak membunuhnya: ia juga tak merasa berkuasa. Pada saat seseorang merasa dapat menentukan nasib seorang lain, pada saat ia merasa bisa ”menjengkal nyawa”, pada saat itu ia mengangkat diri jadi Yang Mahakuasa. Kemanusiaan, dengan segala keterbatasannya, pun disisihkan: menghilangkan nyawa seseorang sama artinya dengan membinasakan semua manusia.

Barangkali laki-laki Arab di abad ke-6 itu juga mengerti bahwa Nabi hendak bersikap adil, juga kepada orang yang memusuhinya. Barangkali ia kemudian sampai pada kesimpulan bahwa keadilan bukanlah pembalasan. Mungkin akhirnya ia juga sempat menyaksikan sebuah saat yang sering dibanggakan dalam se-

jarah: kemenangan orang-orang muslim atas Mekah tak diikuti dengan pembasmian. Para bekas musuh itu tetap hidup di kota itu. Keadilan adalah sikap berimbang, karena keadilan adalah bagian dari sikap berhati-hati agar tak ada yang berkelebihan, juga dalam amarah. ”Berkelebihan”, sebagaimana ”pembalasan yang setimpal”, tak bisa diartikan secara harfiah: rasa amarah hanya bisa benar-benar dianggap ”berkelebihan” dan pembalasan bisa dengan tepat dinilai ”setimpal” apabila rasa takut, rasa tertindas, dan rasa sakit bisa diukur. Tetapi bagaimana itu bisa diukur? Siapa yang akan mengukur? Di kamar penyiksaan, di tempat-tempat kekejaman, jerit itu tak bisa diringkaskan dengan kata-kata, dengan bahasa, dengan segala hal yang tumbuh dari konvensi. Rasa sakit itu, untuk memakai kata-kata Pramoedya Ananta Toer, adalah ”nyanyi sunyi seorang bisu”.

Pada akhirnya, seorang yang berdiri di hadapan orang lain akan berdiri tak gegabah. Ia datang tanpa sikap seorang perumus. Ia bukan seorang pengukur. Ia tak bisa mengacungkan pedang dengan lurus dan memutuskan: ”Kau, hai kafir, telah bersikap kurang ajar 100 persen, maka kau harus kuhajar 100 persen.” Ia bahkan sebenarnya tak bisa memastikan: ”Kau telah mengacungkan pedang ke dekat leherku, sebab itu kau *tentu* hendak membunuhku....” Bukankah bisa saja dikatakan bahwa orang yang mengancam itu justru datang untuk menguji iman dan ketabahan?

Saya membayangkan wajah di abad ke-6 itu karena di hari-hari ini masa silam diingat (dan dibayangkan) hanya dengan kegetiran yang tak selesai-selesai. ”Aku telah dianiaya si Badu sebelum tahun 1965,” kata si Fulan. ”Aku telah dianiaya si Fulan sejak tahun 1965,” kata si Badu. Saya membayangkan peristiwa kecil di Jazirah Arab di abad ke-6 itu karena hari-hari ini ada suara bising, ”*la victime, c’est moi*”.

Hubris, atau takabur, sering datang dari pintu belakang. Tiba-

tiba saja ia menyusup merasuki kita. Seperti seorang penguasa yang mengatakan, ”Negara, itulah aku,” seorang teraniaya yang menunjuk diri dan berkata ”sang korban, itulah aku” juga bersalah karena ia mengangkat diri sebagai pemegang monopoli atas ingatan dan percakapan. Memegang monopoli itulah yang dilakukan oleh ”Orde Baru” dengan memermak buku sejarah sebagaimana para penyiksa memermak wajah para tapol. Dengan cara yang lain, itu juga yang dilakukan oleh si Fulan dan si Badu dalam benci mereka yang berkepanjangan.

Tapi bukankah harus dicatat: pengalaman yang dikenang adalah suatu pengalaman yang tak terbatas? Bukankah apa saja bisa saya timba dan saya bentuk dari dalamnya?

Menyadari hal ini adalah menyadari betapa bisa sewenang-wenangnya ingatan. Sebab itu, setiap tarikh memerlukan kebebasan. Di depan sejarah tiap orang perlu untuk bisa mengemukakan dan juga mempersoalkan tiap versi tentang masa lalunya. Tapi perlunya kebebasan itu bukan bertolak karena hak. Perlunya kebebasan itu berangkat dari kesadaran akan batas.

Maka, yang jadi soal bukanlah sejauh mana kita akan memaklumi masa lalu itu. Yang jadi soal pada mulanya bukanlah maaf dan rekonsiliasi, melainkan kerendahan hati. Bahkan dengan pedang di tangan, dengan hak untuk menghukum, kita tak bisa serta-merta menebas leher. Kita bisa bersalah, kita pernah bersalah.

Tempo, 30 April 2000

IRFAN

ANAK muda itu, yang diberi nama Irfan—tokoh dalam novel Mehmet Efe, *Mizraksis Ilmihal*—bercerita tentang sebuah gairah yang menghidupkan pelbagai hal besar dan mematikan beberapa hal kecil. Ia adalah mahasiswa Fakultas Sejarah Universitas Istanbul. Tapi ia datang dari sebuah kota agak di udik. Ia datang dari keluarga lapisan bawah kelas menengah. Ia orang pertama dalam keluarganya yang masuk ke universitas, anjungan pertama untuk naik jenjang sosial di Turki. Dan di Kota Istanbul yang hiruk, beragam, membingungkan, mempesona, dan sekaligus melelahkan itu, ia menemukan sebuah komunitas: sebuah jemaah, juga sebuah cita-cita yang agung.

Inilah definisi dirinya yang ia nyatakan sendiri: "Seorang muslim, soleh, Islamis, pejuang revolusi yang radikal, fundamentalis, pro-Iran, sufi, dsb.... seseorang yang ada di antara semua itu." Ia ikut dalam pertemuan-pertemuan agama, dalam demonstrasi anti-Israel dan anti-Amerika, mendengarkan diskusi panel, mendatangi toko buku Islam, dan di koridor universitasnya menyatakan, "Kamilah pelaku, pahlawan dari citra yang tumbuh dalam mimpi kami, yang dibangkitkan oleh revolusi Iran."

Anak muda itu, yang diberi nama Irfan (yang saya ketahui dari tulisan Nilüfer Göle dalam jurnal *Dædalus* nomor musim dingin tahun 2000), agaknya bukan orang yang sangat asing bagi kita. Mungkin ia—seperti layaknya tokoh novel gagal yang cuma menarik untuk jadi sebuah tesis—adalah sebuah contoh soal. Nilüfer Göle, guru besar sosiologi di Universitas Bogazici di Istanbul, memang tidak sedang membahas sebuah karya sastra. Dan tampaknya *Mizraksis Ilmihal* juga lebih sesuai untuk jadi sarana bagi sebuah risalah: bagaimana politik "Islamis" hidup di tepian modernitas.

Dalam novel Mehmet Efe ini, Irfan semula hanya memautkan diri dengan hal-hal besar: pembebasan, perubahan masyarakat secara revolusioner, keselamatan dunia dan akhirat, cita-cita tentang dunia yang ideal. Baginya, gairah untuk itu begitu penting, hingga kenikmatan-kenikmatan diri terasa mengganggu. Dirinya sendiri dalam ruang privat harus ditiadakan. Hubungan yang dekat jadi soal yang kecil. Mungkin mengacau. Tapi novel menjadi novel karena sesuatu berubah. Irfan ketemu seorang gadis.

Sudah bisa diduga: Irfan akan tertarik dan ia akan terganggu. Bukankah baginya ”seorang muslim tidak jatuh cinta kepada seorang perempuan, melainkan kepada Allah”?

Tapi ada yang penting dalam *Mizraksis Ilmihal* mahasiswa yang baru datang itu, juga seorang muslimah, bukan saja menggugat Irfan karena soal lelaki dan perempuan, tapi juga menjadi soal antara cita-cita besar dan diri yang ”kecil”. Ia datang ke kampus buat mendaftar. Hari itu para aktivis ”Islamis” sedang memprotes larangan atas jilbab. Irfan mengajaknya untuk ikut dalam aksi boikot. Tapi gadis itu menolak. ”Pernahkah kalian sebelumnya tanya pendapatku? Kalian laki-laki yang berpidato, dan kami cuma dekor, he?”

Kemudian kita tahu lebih banyak tentang gadis itu, dari catatan hariannya. Ia melihat para aktivis itu berlalu-lalang di koridor seakan-akan revolusi akan terjadi besok. Ada yang menyesalkan bahwa ”laki-laki muslim terlalu pasif”. Tiap orang dengan segera siap melakukan ”penjantanan” atau maskulinisasi (*erkekselesiyor*). Mereka pun memberinya buku-buku—yang menyerukan agar ia jadi idealis, pejuang, gerilyawan, untuk mengubah segala hal dari dasar. Dan tiba-tiba ia seperti dituding: ”Saya kecil. Saya lemah. Saya cewek. Saya cewek.... CEWEK.”

Tiba-tiba pula ia menemukan kembali identitasnya. Cewek, lemah, kenapa tidak? Dari sini, ia pun menampik peran kolektif

yang disiapkan di pundaknya. Secara ironis, ketika ia kembali menemukan ”kelemahannya”, ia menemukan dirinya, dan juga sebuah daya. Dari sini ia mampu mengecam ambisi ”Islamis” untuk mengubah dunia secara radikal.

Irfan juga berubah. Cinta dan soal-soal kecil bukan lagi mengacaunya. Justru sebaliknya: membebaskan. ”Aku akan hidup bukan dengan permusuhanku, tapi dengan persahabatanku.... Aku akan puas dengan hal-hal kecil. Aku tak sanggup menanggungkan hal-hal universal lagi.”

Dengan itu, dunia tak hendak diubahnya lagi dengan akar yang dicabut. Persoalan yang belum dikemukakan Irfan adalah bagaimana dengan teman-temannya dulu, yang militan itu. Ketika Islam hidup di sebuah ruang yang plural, orang-orang ”sekuler” memang sering mencemooh, seperti ketika mereka mencibir jilbab. Tapi haruskah Islam menampik dunia yang ”sekuler” itu, yang plural itu, dengan mempertahankan batas yang gagah dan total? Bukankah hidup tak bisa mengelakkan hal-hal kecil, yang wajar tapi juga sering tak diduga—dan sebab itu batas yang total hanya garis imajiner yang datang karena ketakutan?

Di akhir novel, Irfan punya imajinasi lain: ia membelikan sapu tangan sutra buat si pacar, ia menikahinya, memasak bersama dengannya, membaca bersama.... Yang dibangunnya akhirnya sebuah hidup yang bersahaja tapi berarti, bukan sebuah kanal besar untuk ke kesempurnaan, seperti Kanal Laut Putih yang dibangun Stalin, sebuah saluran untuk membuktikan bahwa alam bisa dikalahkan oleh ide—dan untuk itu ratusan ribu orang bisa dikorbankan.

Tempo, 7 Mei 2000

MATAHARI

ASTRONOM itu berkata, ”Matahari tinggal separuh lagi usianya.” Ia membuat kita terkejut, takjub, sedih. Tiba-tiba kesementaraan hadir di mana-mana: deru mobil yang terdengar dari luar, teriak anak-anak yang bermain basket di tepi taman, kicau burung yang mencari ulat.

”Dalam bentuknya yang sekarang,” astronom itu berkata lagi, ”umur matahari sudah 4,5 miliar tahun. Diperkirakan *hydrogen* yang tinggal di dalam inti surya hanya akan memberinya hidup 4,5 miliar tahun lagi.”

Saya menghela napas. Empat setengah miliar tahun....

Waktu sepanjang itu menelan kita, waktu sepanjang itu memasukkan kita ke sebuah palung yang batasnya tak bisa terbayangkan. Jika 4,5 miliar tahun ditambah 4,5 miliar tahun adalah sesuatu yang bisa dilecehkan sebagai soal yang tidak abadi, apa artinya umur 80, dan 90, dan 100 tahun—umur terpanjang manusia?

Hanya sebuah aksiden selintas, jangan-jangan. Seperti percikan api ketika dua batu berbenturan: latu yang tak tercatat dalam sejarah alam raya, sejak matahari tumbuh sampai matahari habis.

Apa yang akan terjadi jika *hydrogen* itu habis, saya bertanya. Astronom itu pun menjawab, dengan suara malas: ”Ketika energi itu punah, matahari akan jadi sebuah bintang merah yang raksasa.”

Lalu? ”Lalu ia pelan-pelan akan mendingin, meskipun cahayanya akan 10 ribu lebih terang. Lalu ia akan menciut, lalu ia menjadi sebuah bintang putih yang kerdil, lalu ia akan jadi dingin selama sejumlah miliar tahun....”

Bahkan matahari itu bisa jadi sepotong bintang kerdil yang tak akan punya arti lagi....

Mengetahui itu adalah sebuah revolusi tersendiri. 1.300 tahun lebih sebelum Masehi, Raja Akhenaton menegakkan sebuah agama monoteis. Sang surya, Aton, adalah tuhannya yang maha esa. Di abad ke-16, Kopernikus mengemukakan bahwa bumi dan planet-planetlah yang mengitari matahari, dan bukan sebaliknya. Matahari adalah sang pusat.

Sekarang, setelah manusia memasang teleskop Hubble di ruang angkasa, tampak bahwa Akhenaton dan Kopernikus terasa ketinggalan, tapi tak sepenuhnya ketinggalan. Mereka ketinggalan karena kini kita tahu bahwa matahari bukan saja sebuah benda yang sementara, tapi kini juga kita tahu bahwa ia bukan sentrum. Matahari hanyalah salah satu bintang di antara ratusan juta bintang di dalam galaksi di mana bumi termasuk. Dan galaksi ini hanyalah satu saja di antara 50 miliar galaksi yang berserak di alam semesta.

Yang ”maju” dalam pemikiran Akhenaton dan Kopernikus adalah karena mereka mengutarakan kerendahan-hati. Manusia, yang pernah melihat diri sendiri sebagai pusat, mengira bahwa bumi tempat tinggalnya adalah titik dari mana segala bermula. Ternyata bukan. Manusia menduga bahwa matahari itu—yakni matahari yang tampak gilang gemilang dalam pengalamannya itu—adalah yang paling dahsyat. Ternyata tidak. Ilmu pengetahuan adalah sebuah kemampuan manusia untuk bergerak ke dalam posisi di mana ”pusat” tak pernah ada, dan yang ada adalah keterpencilan. Setiap anasir hanyalah seperjuta bintik kecil yang jauh.

”Jauh” itu kini juga jadi sebuah situasi tersendiri. Sebab telah diketahui bahwa alam semesta bukan saja kian mengembang, tapi juga bertambah cepat mengembangnya. Entah kapan kelak, jarak antara planet satu dan yang lain akan semakin panjang. Entah kapan nanti, langit akan semakin terasa kosong, sebab bintang-bintang akan semakin tak terjangkau.

Ruang seolah-olah hadir mutlak. Jika alam semesta diketahui berkembang, dalam ruang apakah ia berkembang? Mungkinkah sesuatu bisa berkembang tanpa berada di dalam sebuah wadah? Dan apakah wadah itu berada dalam wadah lain—dan seterusnya? Keterpencilan itu, dalam ruang yang tak terjangkau itu, mungkin tak punya batas. Ada atau tidak ada makhluk ekstra-terestrial, tetap saja mereka tak kita kenal, dan mereka sangat mungkin tidak mengenal kita. Sebab kita hanyalah sebuah aksiden selintas, jangan-jangan, di tengah bermiliar planet, di dalam waktu bermiliar tahun.

Tapi aneh juga bahwa tetap saja kita menampik untuk dilenyapkan. Kita tidak mudah untuk mengatakan bahwa karena hidup manusia begitu ringkas di dalam kancah alam semesta, maka tak perlu risau jika nyawa pun dicabut. Dalam keterpencilan di tengah waktu, dalam keterpencilan di tengah ruang, masa lalu dan masa depan memang kehilangan wibawanya. Tapi mungkin justru sebab itu hidup bisa punya arti. Sebab seakan-akan setiap saat kita dilahirkan baru, dan setiap dilahirkan kita bukan ”dilahirkan kembali”, dan kita seakan-akan datang (kembali) terus-menerus. Mungkin itulah yang dimaksudkan oleh Nietzsche sebagai ”lupa yang aktif” dan kita mengasyiki kesementaraan: deru mobil yang terdengar dari luar, teriak anak-anak yang bermain basket di tepi taman, kicau burung yang mencari ulat, secercah warna langit dan hangat matahari.

Carpe diem. Reguklah hari, ya, hari ini.

Tempo, 14 Mei 2000

ARKOUN

ADA sebuah cerita orang Yahudi tentang dua *rabbi* piawai yang berdebat. Yang diperdebatkan adalah dua buah naskah yang ditulis oleh Musa bin Maimon (yang dalam kepustakaan Barat disebut Maimonides), ahli filsafat yang hidup delapan abad yang lampau. Kedua *rabbi* itu, masing-masing pakar utama telaah karya-karya Maimonides, mempersoalkan tidak cocoknya sebuah teks dengan teks yang lainnya.

Perdebatan berlangsung dengan argumen-argumen yang mengagumkan. Kedua pihak sama-sama kuat. Hari berganti hari, bulan berganti bulan dan tahun disusul tahun yang lain, terus saja perdebatan itu tak berhenti. Ketika kedua *rabbi* itu akhirnya meninggal, di akhirat pun mereka terus saja saling mengajukan argumen yang cemerlang.

Tuhan pun mengikuti diskusi itu, dan akhirnya Ia memanggil Maimonides sendiri untuk menjawab: apa sebab ada ketidak-cocokan antara tulisannya di naskah A dan tulisannya di naskah B. Maimonides pun mendekat, membaca baik naskah A maupun naskah B, dan dia tertawa. ”Yang di naskah B itu ada salah cetak!” Perdebatan selesai? Ternyata tidak. Kedua *rabbi* itu menganggap penjelasan Maimonides tidak menarik dan kurang cemerlang. Dan mereka pun terus saling mengajukan tesis dan antitesisnya....

Tesis dan antitesis yang tak putus-putusnya adalah cerita tentang teks dan tafsir, yang bukan saja berlaku untuk karya Maimonides, tapi apa saja. Apalagi dalam hal naskah atau kitab yang penggubahnya sudah tak bisa dihubungi lagi—atau memang tak bisa ditanya, seperti misalnya Kitab Suci. Begitu sebuah teks selesai dan sampai ke tangan pembaca, ”Sang pengarang sudah mati,” kata Roland Barthes yang terkenal. Sang pengarang (*l’auteur* atau

author), yang umumnya dianggap sebagai pemegang kunci kebenaran dan pemegang otoritas terakhir, harus dianggap sudah lepas kuasa. Sebab akhirnya setiap pembacalah yang membentuk tafsirnya sendiri.

Mungkin sebab itu bahkan penafsiran Quran tidak mungkin "ditutup". Mohammed Arkoun termasuk yang dengan konsisten mengemukakan itu, sebagaimana diterangkan oleh Robert D. Lee dalam bukunya yang baru saja terbit terjemahannya, *Mencari Islam Autentik*. Persoalannya, tentu, senantiasa ada dorongan ke arah penutupan proses tafsir: ada lembaga yang dibentuk untuk menentukan mana tafsir yang tepat mana yang harus dibabat, ada kodifikasi yang dilakukan untuk mencegah kekacauan, ada lapisan baru pemegang hegemoni tafsir, baik yang dideking oleh kekuasaan ataupun oleh tradisi.

Arkoun terutama mengecam kodifikasi yang diberlakukan dalam syariat, tapi di mana pun, kodifikasi adalah kontrol. Kodifikasi menghentikan perbedaan. Aturan yang semula terserak dan berkembang dalam habitat masing-masing, dikumpulkan, diklasifikasikan, lalu didaftar. Yang di luar itu harus dianggap barang buangan. Itu sebabnya kodifikasi hanya bisa berlangsung di bawah sebuah kekuasaan yang bisa menginterogasi, memutuskan, dan menghukum misalnya dengan fatwa ataupun dengan senjata. Tanpa sebuah lembaga yang berkuasa, kodifikasi hanya sebuah kerajinan para pakar yang memimpikan dirinya sebagai pengontrol.

Yang menakjubkan ialah bahwa kekuasaan lembaga seperti itu—katakanlah sebuah majelis ulama—tidak pernah bertanya atau ditanyai dari mana kekuasan atau otoritasnya datang. Para ulama bisa mengeluarkan fatwa dan menyitir hukum tanpa menyadari bahwa fatwa, hukum, dan bahkan diri mereka sendiri terpaut dengan sebuah pengalaman.

Tapi di mana ada hukum tanpa pengalaman, tanpa sejarah?

Kita tahu, Arkoun menolak kecenderungan untuk menaikkan hadis, yakni ujar dan perilaku Nabi Muhammad dalam hidup kenabiannya, ke posisi wahyu Tuhan. Dengan itu ia sebenarnya hendak menekankan bahwa hanya Tuhan yang tidak tersentuh sejarah. Bahkan ia agaknya sepaham dengan yang disimpulkan oleh para pemikir di abad ke-8, bahwa Quran juga sebuah ”makhluk”. Ia dibentuk dari unsur-unsur manusiawi (terutama kata-kata yang tumbuh dan berkembang di Jazirah Arab di abad ke-5) dan sebab itu tidak sepenuhnya berada di atas pengalaman.

Hal yang sama berlaku untuk kitab suci yang lain. Dalam agama Kristen, sabda Yesus bertaut dalam cerita tentang perjalanan hidupnya, yang diceritakan oleh orang yang berbeda-beda. Dalam agama Yahudi, Taurat—buku hukum itu—tidak dimulai dengan daftar aturan. Ia didahului oleh cerita tentang kejadian-kejadian besar yang dialami para patriakh. Semuanya mengisyaratkan, sebagaimana dikatakan oleh seorang penafsir Injil: ”Pengalaman harus mendahului hukum, demikian pula cerita harus mendahului kodifikasi.”

Hukum akan seperti penggilas besi seandainya di baliknya kita tidak boleh menyidik asal-usulnya di suatu masa, di suatu tempat. Dia tidak akan hidup. Syariat, yang sebenarnya adalah jalan, akan seperti lorong penjara kalau jalan itu tidak merupakan cerita dari mana ia datang.

Tapi kita tahu bahwa pengalaman hanya bisa ditilik kembali, direkonstruksikan menjadi buku sejarah, bila ada kemerdekaan—juga kemerdekaan untuk menampik buku sejarah itu. Persoalannya, bersediakah kita untuk merdeka?

Tempo, 22 Mei 2000

TANAH AIR

BISAKAH kau berhenti berpikir tentang Indonesia? Kemarin pertanyaan itu muncul di kepala saya. Saya ingin bilang, ya, bisa, kenapa tidak. Sebab, saya kadang ingin menghilang ke dalam sebuah lupa, bersembunyi di sudut yang terjauh. Saya ingin memasang tirai, tidur, mungkin bermimpi, dan tak berpikir lagi.

Tapi Indonesia selalu datang. Indonesia selalu mengetuk. Justru ketika kita tak mau dirisaukannya.

Ketidakpastian membuat kita jaga. Saat harapan menjadi sukar, putus asa sangat menakutkan. Saya tak bisa menghindar. Sebuah negeri, sebuah sejarah, sebuah nama. Apa arti semua itu, bagi Anda dan saya, apa arti sebuah tanah air?

Saya menuliskan pertanyaan ini di sebuah ruang tunggu bandara asing. Orang ramai. Lewat ke-30 gerbang mereka datang dan pergi. Beberapa hari kemudian mereka, seperti halnya saya, akan melupakan nama kota itu. Yang akan teringat hanya balai tunggu ini, dengan toko buku dan koran, toko kaus bergambar dan minuman keras bebas cukai, restoran roti apit dan kedai suvenir, dinding-dinding berposter Amex atau Visa—hal yang selalu ada di mana saja.

Saya dan mereka adalah orang yang hanya lewat, yang akan menyebut alamat pada nama hotel. Ada yang sedang mencari apa yang asyik di negeri lain, ada yang hendak menyembuhkan sebuah kepedihan di negeri sendiri. Saya termasuk dari kelimun itu: manusia transit. Tapi selalu saja Indonesia mengetuk batok kepala saya. Saya melihat maskapai penerbangan di Asia yang laris dan sibuk, dan saya teringat akan Garuda yang seperti ditinggalkan. Saya melihat sejenak kurs mata uang di meja penukaran, dan saya teringat rupiah yang rapuh. Kagum atau malu, terpesona atau

mencemooh, saya ternyata tak bisa berhenti berpikir tentang Indonesia.

Jangan-jangan tanah air bukanlah sebuah nama negeri yang kita tulis dalam formulir imigrasi. Jangan-jangan tanah air bukanlah sekadar sebuah wilayah di dalam peta. Tanah air tampaknya juga bukan sebuah asal-usul: ia tak sekadar datang dari masa lampau. Lalu apa gerangan?

Hari ini saya hanya bisa menjawab: tanah air adalah sebuah proyek yang kita tempuh bersama-sama, kau dan aku. Sebuah kemungkinan yang menyingsing, sebuah cita-cita yang digayuh generasi demi generasi, sebuah impian yang kita jalani dengan tungkai kaki yang kadang capek dan kesadaran yang kadang tanpa fokus. Tanah air adalah sebuah ruang masa kini yang kita arungi, karena ada harapan untuk kita semua kelak. Tanah air adalah sebuah *engagement*. Kepadanya kita terlibat, dengan dia kita bergulat, dalam sebuah pertalian yang bermula dari entah apa—sebab tak pernah bisa lengkap dijelaskan. Tuan mungkin akan menamakannya ”patriotisme”, sebuah kata yang usang, atau tuan akan menyebutnya sebagai ”cinta”, sebuah kata yang tak persis pengertiannya, kecuali ketika kita merasakan sakitnya.

Hari-hari ini ada terasa rasa sakit itu, atau lebih kurang dramatis: rasa murung itu. Waktu berjalan dalam cemas—mungkin dengan sedikit harapan yang justru menyebabkan cemas itu kian merundung. Apa yang sedang dan akan dialami oleh Indonesia, sementara bagian Asia lain telah melepaskan diri dari krisis? Tidak banyak yang terjadi, dan tak jelas yang akan terjadi. Ekonomi berjalan seperti dalam tidur, somnabulis yang tak tahu apa yang sebenarnya diperbuat. Pemerintah tak punya program, hanya punya niat. Presiden bicara banyak sekali dan sedikit yang bisa dipercaya. Pemimpin-pemimpin tak menunjukkan mutu. Partai-partai mirip penjarah. Orang-orang beragama saling membunuh. Kekerasan tak kunjung selesai.

Saya ingin berhenti membaca koran. Saya tak tertarik mengikuti televisi. Tapi sementara itu saya tahu bahwa saya tak bisa berhenti berpikir tentang Indonesia, seperti saya tak berhenti berpikir tentang tubuh saya sendiri—bagaimana ia tetap kuat, tetap menarik, dan bisa merasakan hal-hal yang nikmat, yang asyik.

Tanah air dan tubuh: keduanya bisa dibedakan oleh pikiran, tapi tak bisa dipisahkan oleh pengalaman. Keduanya kian lama kian tak bisa saya tampik sebagai representasi saya, apa pun arti "saya". Tentu saja saya bisa berpindah ke gua stalaktit di tanah Libanon atau sebuah apartemen di kota tua Praha, mengganti paspor dan kebiasaan makan, tapi bagaimana dengan akumulasi kenangan, ingatan tentang sebuah pengalaman, yang indah ataupun buruk, yang ikut membentuk sebuah tanah air, sebuah *engagement*?

Kenangan, pengalaman, *engagement*: kata-kata itu semua menunjukkan bahwa ketika kita berpikir tentang Indonesia, kita tak hanya mengetahui dan menyimpulkan, tapi berdiri, dengan kegembiraan dan kesedihan, dengan waswas dan berharap.

Jangan-jangan kita memang mencintainya. Sebuah cinta yang sulit, tentu, tapi tetap saja sebuah cinta, yang lebih merupakan proses "bertukar tangkap dengan lepas", untuk memakai kata-kata Amir Hamzah ketika ia menggambarkan sebuah hubungan kasih yang lain. Akhirnya mungkin memang nyanyian Ibu Sud yang benar: tanah air itu, tanah airku, memang tak bisa dilupakan.

Tempo, 28 Mei 2000

FATIMA

FATIMA: nama ini bisa datang dari khazanah Islam. Tapi ia juga bisa datang dari pengalaman Katolik: sebuah nama dusun di tanah Portugal bagian barat yang terkenal, karena di sanalah konon mukjizat Bunda Maria terjadi. Fatima: nama ini bisa mengingatkan kita akan nama putri Nabi Muhammad SAW yang dengan normal dan sayang disebut di pengajian-pengajian. Tapi dengan nama itu juga kita berasosiasi tentang seorang tokoh cerewet dalam telenovela *Esmeralda* yang dibuat di salah satu negeri Amerika Latin yang jauh, atau sebuah lagu Melayu yang lucu tentang seorang janda muda.

Mana yang benar?

Pertanyaan itu belum sempat diutarakan. Tapi sejumlah demonstran datang ke sebuah stasiun televisi yang menyiarkan lakon *Esmeralda* dan mereka berhasil menghentikan telenovela itu beredar. Mereka berhasil mendesakkan agar hanya ada satu tafsir dan ada satu asosiasi pikiran tentang ”Fatima”. Dan tiba-tiba kita sadar bahwa selama ini kita sedang berhadapan dengan perkara besar di sekitar bahasa dan sengketa.

Bahasa bukanlah rangkaian makna yang datang dari langit dan selesai sebelum subuh. Bahasa berbicara tentang sebuah masyarakat manusia dan bagaimana ia mengatur dirinya. Bahasa, kata Ferdinand de Saussure, memberikan bukti terbaik bahwa sebuah hukum yang diterima oleh sebuah masyarakat adalah sesuatu yang ditolerir, dan bukan sebuah aturan yang disetujui semua orang secara bebas.

Masalahnya kemudian bagaimana proses penerimaan itu terjadi. Dunia akan merupakan tempat yang sangat menenteramkan hati seandainya kita yakin bahwa sebuah makna—baik kata ”Fatima” maupun kata yang lain—menjadi konvensi bersama ka-

rena ada tawar-menawar antara para pengguna bahasa yang satu dan lainnya yang seimbang. Tapi mungkinkah?

Kata ”cantik” misalnya. Ada masanya ketika kata itu berarti sebuah kualitas wajah yang kurang-lebih sama dengan Surtikanti dalam cerita wayang. Namun, mungkin kini kata ”cantik” mengingatkan kita akan wajah Nadia Hutagalung. Ada masanya ketika kata ”canggih” seperti didefinisikan oleh kamus W.J.S. Purwadarminta, yang kurang-lebih bersifat negatif. Tapi kini ”canggih” adalah terjemahan kata *sophisticated*, yang sebenarnya lebih mirip dengan ”piawai”.

Media massa menghasilkan konvensi, dan dengan demikian juga arti. Dan media massa adalah kekuasaan. Para demonstran itu memang punya alasan untuk cemas bahwa *SCTV* akan mendikte pemberian makna kata ”Fatima”. Kurang-lebih sama cemasnya dengan seorang linguis yang melihat kata ”emosional” oleh koran dan televisi dengan konyolnya diganti menjadi ”emosi”.

Sebuah desak-mendesak pengaruh tak bisa dielakkan. Tetapi benarkah proses itu akan melahirkan sesuatu yang sehat, bukan saja dalam konvensi bahasa, melainkan juga kehidupan bersama?

Ketika sebuah kata ditentukan—dengan kekuasaan media atau kegemuruhan demonstran—untuk hanya punya satu arti, soal keadilan pun muncul. Jika yang kuat yang akhirnya yang punya bahasa, yang lemah akan menjadi bisu. Persoalan besar dalam kehidupan politik dewasa ini adalah bagaimana kita mengakui bahwa yang lemah bukanlah sisa manusia yang telah kehilangan mulut. Apalagi ”yang lemah” bisa bermacam-macam: tidak hanya yang miskin, tapi juga bisa yang kaya, tidak hanya muslimin di Tanjung Priok, tapi juga mungkin pengikut Syiah di Sipirok. Siapa ”yang lemah” bisa berubah dari satu situasi ke situasi lain. Tak semua ”yang lemah” bisa saling bersepakat.

Dalam hal itu, keadilan memang tak sepatutnya dilihat seba-

gai soal konflik. Stuart Hampshire baru-baru ini menerbitkan sebuah buku kecil, *Justice is Conflict*, dan bagi saya agak ganjil bahwa seorang pemikir sosialis-demokrat yang terkenal berpikir demikian. Memang dengan itu kita bisa menghindar dari keangkuhan pikiran, yang mengasumsikan bahwa keadilan bisa ditentukan dengan kejernihan rasio yang siap. Harapan Plato toh tak terbukti: sebuah negeri ternyata tak juga bersih dari keburukan ketika seorang filosof menjadi presiden. Artinya dalam mencari keadilan kita memang harus siap mendengarkan ”yang berbeda”. *Audi alteram partem*. Tapi untuk mencapai itu, haruskah konflik jadi paradigma?

Ada beda antara konflik dan ramainya seribu kembang yang tumbuh dan seribu pikiran yang bersaing. Apalagi jika konflik berarti bentuk lain dari perang—dan jika kita percaya, seperti Heraklaitus, bahwa ”perang adalah ayah dari semua hal”, yang keji maupun yang mulia—maka keadilan sebagai konflik bisa berarti keadilan setelah golok ditebaskan dan bedil ditembakkan. Kita tak tahu apa hasilnya: sebuah masyarakat yang belajar dari luka? Atau sebuah masyarakat yang akan menertawakan luka?

Tempo, 4 Juni 2000

BESI

TUHAN, dalam bayangan mereka, adalah Tuhan yang menaklukkan. Ia adalah Tuhan dengan tangan besi.

Di Amerika mereka menyebut diri kelompok Rekonstruksionis. Ada juga yang lebih jauh, dan menyebut diri Christian Identity. Di Israel mereka adalah Gush Emunim dan bersama itu kaum "Kookis". Di pelbagai negeri mereka adalah Jihad Islam. Di Indonesia mungkin punya nama lain. Mereka tidak satu. Bahkan bisa bertentangan dengan sengit. Tapi sebenarnya mereka berdekatan. Mereka sama-sama menganut satu hal yang dengan pesat berkembang di dalam tiga agama monetis itu sampai awal abad ke-21: teologi dengan militansi, iman dengan kebencian. Dengan itu mereka saling memperkuat, seakan-akan dalam pakta yang tidak sadar.

Kaum Rekonstruksionis adalah contoh yang bagus. Bagi mereka, hidup terancam oleh kaum "humanis sekuler". Sebuah peradaban Kristen, kata mereka, harus didirikan untuk mengalahkan Setan.

Juga untuk mempercepat Kerajaan yang dijanjikan. Jika nanti Kerajaan Allah itu datang, agama dan negara tidak lagi dipisahkan. Demokrasi, sebuah paham yang murtad, akan dihapuskan. Masyarakat akan diatur menurut yang digariskan Injil. Tiap hukum yang di sana harus dijalankan secara persis, dan sebab itu harfiah. Perbudakan akan dihidupkan lagi. Keluarga berencana akan ditumpas. Para pezina, kaum homoseksual, dan ahli astrologi (juga nenek sihir) harus dihukum mati. Anak yang tak mau patuh akan dirajam.

Para pendukung Christian Identity di Amerika Serikat punya perspektif yang lebih seram. Negara Amerika bagi mereka telah dikuasai ZOG (Pemerintahan Pendudukan Zionis), dengan ken-

dali Setan dan Yahudi. Sebab itu layak dihancurkan. Perang di Hari Penghabisan akan terjadi, dan orang kulit putih akan dihabisi. Para penganut Christian Identity sebab itu mempersiapkan diri dengan menghimpun senjata dan mesiu. Mereka siap membunuh para pejabat dan petugas negara. Pada suatu hari di bulan April 1995, gedung pemerintah federal di Oklahoma City diledakkan, dan sejumlah orang dan anak-anak mati.

Hidup yang tegang di bawah bayang-bayang Tuhan yang serba curiga, hidup yang harus dibebaskan dengan kekerasan—dari mana gerangan persepsi ini datang? Aneh atau tak aneh, dua abad setelah Pencerahan, agama tak serapuh yang diduga semula. Dua abad setelah Pencerahan, kebudayaan modern menuntut sesuatu yang sangat berat. Ia memang menyumbang banyak hal bagi kelanjutan hidup. Tetapi Karen Armstrong, dalam bukunya yang baru, *The Battle for God*, menunjukkan juga segi lain dari modernitas: harga diri yang terganggu. Mungkin juga kebingungan yang laten.

Di satu pihak Pencerahan dan humanisme menegaskan bahwa manusia adalah pengukur segala hal. Tapi di lain pihak ilmu pengetahuan menunjukkan bagaimana ia hanya penghuni sebuah pojok. Kopernikus memulai pemikiran bahwa bumi, tempat tinggal manusia, ternyata cuma noktah kecil dalam alam semesta, Kant berkata tentang keterbatasan yang lain: kita sebenarnya tak pernah bisa pasti benarkah pikiran kita cocok dengan realitas di luar kepala kita. Dan kita tahu apa kata Darwin dan Freud. Manusia tidak diciptakan menurut wajah Tuhan, melainkan buah dari sebuah evolusi yang bermula dari bentuk yang lebih sederhana—dan sampai akhir ia tetap saja bukan makhluk yang rasional dan rapi. Di balik perilaku manusia yang tampak mulia, dalam sorotan Freud, ada bergerak segudang libido.

Tapi penjelasan seperti itu tetap saja tidak menjawab mengapa orang Gush Emunim di kalangan Yahudi bukan saja hendak

menghalau orang Palestina, tapi juga kaum Zionis sekuler. Kebingungan modernitas tak menerangkan kenapa para pengikut Shukri Mustofa menganjurkan *mufsalah kamilah* (perpisahan total) dari negeri Mesir yang didirikan Nasser, dan akhirnya membunuh Presiden Sadat—sebagaimana Rabbi Meir Kahane menyerukan agar orang Yahudi mengisolasi diri hingga sesedikit mungkin punya kontak dengan ”apa yang asing”, dan akhirnya ada yang membunuh Perdana Menteri Rabin.

Barangkali pada akhirnya memang bukan modernitas itu sendiri yang jadi perkara. Karen Armstrong sendiri dengan tepat menunjukkan bahwa fundamentalisme bukanlah sebuah gerakan kuno. Justru sesuatu yang modern. Kaum fundamental Protestan membaca Injil secara harfiah dan rasional, sangat berbeda dengan spritualitas pramodern yang membacanya dengan semangat mistis dan alegoris. Kaum fundamentalis Islam juga lebih melihat iman sebagai bagian ilmu pasti. Dengan itu dunia di luar diri—yang ”bukan aku”—dipisahkan, ditaklukkan. Dunia bukan sesuatu yang indah. Ia sesuatu yang harus kalah.

Tempo, 11 Juni 2000

DINA

BERITA tua ini dimulai ketika Dina berkunjung ke negeri yang diperintah Hamor. Syahdan, putra Hamor, Shekkem namanya, melihat gadis ini dan hati anak muda itu tergerak. Disergapnya Dina, dan diperkosanya gadis itu.

Tapi apa hendak dikata: Shekkem ternyata tidak hanya melampiaskan nafsu; ia jatuh cinta. Kepada Dina ia sampaikan kata-katanya yang menghibur dan tulus. Kepada ayahnya sendiri Shekkem berkata: "Aku ingin menjadikan perempuan ini istriku."

Maka Hamor pun datang ke orang tua Dina, Yaakov. Ia meminang. "Mari kita bentuk persekutuan perkawinan: Tuan berikan putri Tuan, dan kami berikan putra kami, dan kita selesaikan persoalan kita."

Namun perdamaian tak terjadi, dan persoalan tidak tuntas. Para putra Yaakov masih merasa marah bahwa Shekkem telah menggagahi adik perempuan mereka. Inilah jawaban mereka kepada Yaakov: "Kami tidak bisa memberikan adik kami kepada kaum yang belum disunat."

Dan mereka pun memberi syarat, dan dengan itulah mereka mengatur akal. Lamaran Hamor dan Shekkem akan diterima jika semua laki-laki di negeri itu memotong kulup kelaminnya—sebagaimana diwajibkan bagi orang-orang Yahudi.

Syarat itu diterima oleh Hamor dan anaknya dengan senang hati. Maka segera saja semua laki-laki di tanah yang diperintah Hamor pun disunat. Tetapi pada hari ketiga—ketika orang-orang itu masih menanggungkan rasa sakit di ujung kemaluan mereka—dua orang putra Yaakov menyiapkan sesuatu yang tak disangka-sangka. Dengan pedang terhunus, mereka memasuki kota. Mereka temui tiap laki-laki kota itu yang sedang dalam ke-

adaan tak berdaya itu. Mereka bunuh. Lalu tak lama kemudian anak-anak Yaakov yang lain menyerbu. Mereka menjarah kota itu. Domba, lembu, keledai, semua yang ada dalam rumah, juga anak-anak dan para istri, disita....

Cerita ini tak akan menimbulkan problem besar seandainya para pelakunya adalah orang lumrah. Tetapi mereka tak sembarangan: mereka adalah anak-anak Yaakov, sang patriakh Yahudi, yang di dalam Islam disebut sebagai Nabi Yakub. Yaakov, dalam cerita itu, menyesali anak-anaknya bukan karena perbuatan mereka terkutuk, melainkan karena membuat posisinya secara taktis sulit.

Bagaimana mungkin Kitab Suci itu—di kalangan Kristen disebut Perjanjian Lama—menceritakan dengan tanpa risi laku yang licik dan brutal orang-orang pilihan Tuhan itu? Siapkah Tuhan dengan dalih untuk membiarkan sebuah sikap yang sewenang-wenang: semua laki-laki kota itu dibantai, sementara hanya anak Hamor yang bersalah?

Para penafsir Kitab Suci umumnya berhenti di sini. Mereka tak hendak mencemarkan nama para penegak agama, dan tak hendak merumitkan soal Tuhan dan keadilan-Nya. Mereka mencoba memberi pembelaan. Pemikir Yahudi terkemuka yang hidup delapan abad yang lalu, Maimonides, menjelaskan bahwa pembantaian rakyat Hamor itu bisa dibenarkan karena mereka tak menghukum si pemerkosa. Tapi benarkah sikap pasif itu layak mendapatkan hukum bunuh? Bukankah bahkan fikih agama Yahudi sendiri tak menghukum mati seorang pemerkosa?

Maimonides, dalam hal ini, adalah seorang apologis, dan bagi seorang apologis, Kitab Suci adalah sebuah hagiografi—kisah hidup orang-orang yang dipuja-puja. Tapi tak mudah bagi seorang penafsir masa kini untuk menilai kekejaman atas Hamor dan rakyatnya bukan sebagai noda besar para patriakh. Alan M. Dershowitz, guru besar ilmu hukum di Universitas Harvard, me-

nulis sebuah tafsir lain dan ia menegaskan: ”Para komentator yang tak melihat kekejian dalam tindakan para pahlawan Kitab Suci itu berarti telah meremehkan keadilan.”

Buku Dershowitz, *The Genesis of Justice*, bahkan menjangkau lebih jauh. Dengan argumen yang jernih, bisa kocak, dan tajam, Dershowitz juga menunjukkan bahwa Tuhan dalam *Genesis* (Kitab Kejadian) berada dalam posisi yang tak jauh dari manusia: tak sempurna dalam masalah keadilan. Ia telah membinasakan siapa saja, sadar bersalah atau tidak, dalam banjir di masa Nuh. Ia menitahkan Joshua untuk menghabisi satu keluarga, hanya karena si bapak mencuri hasil kemenangan perang. Horor terjadi dan, setelah itu, Tuhan mencari jalan dan cara baru. Dengan itulah, tulis Dershowitz, ”Hukum-hukum-Nya tumbuh dari pengalaman manusia dan Tuhan sendiri, bukan sekadar sebagai kata akhir.” Dengan kata lain, keadilan adalah sebuah proses. Ia lahir dari laku. Ia tak berasal-usul, ia tak bersumber—juga tidak dari Tuhan sendiri. Tuhan juga bersama kita: mencari.

Sebab Tuhan, bagi Dershowitz, adalah Tuhan yang tidak otokratis, melainkan ”dialogis”, yang dalam Kitab Kejadian tampak bisa tawar-menawar dengan Ibrahim dan Musa.

Tapi dengan Tuhan yang seperti itu, siapakah yang akhirnya menentukan? Pertanyaan ini tak dikemukakan, dan tak dijawab dalam *The Genesis of Justice*. Tapi ketika kini tak ada lagi Ibrahim, tak terdengar lagi Tuhan hadir dalam percakapan panjang antarmanusia. Manusia pun akhirnya akan tegak sendiri. Cemas, mungkin gagah, tapi bisa salah.

Tempo, 18 Juni 2000

MORTEM.COM

SEORANG teman yang hidup di sebuah kota yang sekuler punya sebuah gagasan yang sekuler: ia berencana membuat sebuah usaha yang ia sebut *mortem.com*. Dengan itu ia akan menampung percakapan—juga perdagangan—di sekitar kematian.

Melalui Internet, demikian katanya, kematian akan dihadapi dengan lebih tabah. Dengan membicarakan dan membahas kematian bersama orang-orang lain yang jauh dan tak dikenal, seseorang akan tahu kenyataan ini: di setiap saat, maut berdiri di sampingnya dan ia sebentar lagi akan mati. Teman saya itu melafalkan sebuah kalimat Latin yang menurut dia ia temukan di sebuah inskripsi dari abad ke-12 di Musée des Augustines, di Toulouse, Prancis: *Mortem sibi instare cernerat tanquam obitus suiprescius*. Ia mengatakan bahwa *mortem.com* berasal dari kata pertama kalimat yang tercantum di makam itu.

Saya takjub. Teman saya itu (saya tak usah sebutkan kebangsaannya) sebelumnya tak pernah bicara tentang kematian. Ia seorang yang menikmati hidup, dengan sosoknya yang jantan dan sikapnya yang selalu bisa lucu, dan sekaligus acuh tak acuh. Umurnya kini 64, tetapi ia masih tampak sehat dan tegap, dengan perut yang tidak amat menggendut. Meskipun ia merokok.

"Kamu pernah sakit yang gawat?" tanya saya. Ia ketawa. "Saya memang melakukan ini karena saya tahu sebentar lagi saya akan mati. Tapi bukan hanya itu. Saya makin sadar bahwa di bagian dunia yang makmur ini, ajal sudah jadi sesuatu yang tak pernah disaksikan dan dibicarakan secara terbuka. Kita hidup dengan sebuah pornografi tentang maut."

Ia pun berbicara dengan statistik negerinya yang jauh dari Indonesia: tentang angka kematian yang menurun, tentang makin

panjangnya harapan hidup, tentang kesehatan fisik dan kegembiraan jiwa yang makin mudah didapat, tentang keamanan dan keselamatan di tempat umum dan di tempat kerja, tentang keluarga yang kian mengecil, rumah-rumah yang makin sepi. "Dunia modern telah mengusir kematian dari hidup sehari-hari," katanya. "Hampir tak ada lagi orang meninggal di tempat umum, bahkan tidak di antara keluarganya, dengan kata lain, di antara orang banyak. Tiap orang mati di kamar rumah sakit yang sempit itu, dengan atau tanpa perawat. Jenazahnya akan disemayamkan di rumah duka yang disewa. Berapa banyak anak-anak sekarang yang pernah menyaksikan kematian di tengah keluarga? Hampir tak ada. Mereka tak pernah tahu apa itu mati. Mereka hanya membaca sendiri, berbisik-bisik, seperti menceritakan sesuatu yang cabul."

Dan ketika kematian makin lama makin dihubungkan dengan penyakit, ajal pun menjadi sesuatu yang terkait dengan hal yang menjijikkan. Tak ada lagi keindahannya: seorang yang meninggal kehilangan harkatnya dan saat kematian tak punya lagi keagungannya di ranjang yang berbecak-becak oleh obat yang tumpah, muntahan dan darah sang bekas pasien. Dan teman saya itu pun mengutip sejarawan Philippe Ariès, yang memaparkan perkembangan sikap pada kematian dari zaman ke zaman dalam *l'Homme devant la mort*: "Kematian menjadi kotor, dan kemudian dimedikalisasikan."

Rupanya dari asumsi itulah ia mendirikan *mortem.com*. Maut harus dipercakapkan kembali, tanpa risi. Bahkan kematian harus dirayakan—dan untuk itu pelbagai bisnis yang menawarkan jasa dalam hal pemakaman dan sejenisnya akan bisa memasang iklan. Bersama dengan kapitalisme global, di alam saiber (*cyber*), kesepian yang merundung mereka yang sedikit demi sedikit mendekati ajal akan diubah menjadi sesuatu yang mengandung kebersamaan. Kematian yang konon semenjak abad ke-11 Eropa menjadi ke-

matian ”diri” akan dimasukkan kembali ke pengalaman kolektif yang tak menakutkan. Mungkinkah? Mungkin, jawab teman saya. Bahkan sebelum zaman Internet, antara kebersamaan dan sikap yang memandang riang kematian itu bisa terjadi: di sebuah dusun di Transylvania, di Rumania, ada sebuah kuburan yang dihiasi gambar yang kocak yang melukiskan satu adegan dalam masa lalu si mati.

Hidup dan mati tidak selamanya kocak, tentu, tapi dengan *mortem.com* teman itu hendak membuat kematian sebagai sesuatu yang mirip pornografi. Saya katakan kepadanya bahwa di Indonesia, usahanya tak akan ramai disambut: orang tak memerlukan Internet untuk membuat maut sebagai sesuatu yang telanjang. Tiap hari kita berjumpa dan terlibat di dalamnya. Di jalan raya tiap kali seseorang retak kepalanya ditabrak atau ditembak. Di sal rumah sakit yang berjejal selalu ada kekurangan dokter dan kekurangan obat dan orang-orang pun habis dari harapan hidup. Di samping rutin yang suram itu, di Maluku saling membunuh dengan riuh-rendah dan antusias. Di sekitar kita: kematian orang tua, anak-anak, yang sakit, orang-orang yang terabaikan.... Kami tidak menyembunyikan kematian, kata saya. Kami tidak bisa.

Tempo, 2 Juli 2000

AMERIKA

DUNIA tidak menjadi Amerika yang lebih luas, dua ratus tahun lebih semenjak 4 Juli 1776.

Dewasa ini kita memang masih mendengar kecaman terhadap ”universalisme palsu”—asumsi yang menganggap bahwa apa yang baik di (atau bagi) Amerika akan baik pula bagi bagian bumi yang lain: baik itu kapitalisme, sistem pemilihan distrik, maupun cacahan kentang goreng. Pierre Bourdieau, pemikir Prancis yang cemerlang itu, pernah menulis dengan meradang apa yang dianggapnya sebagai ”*la ruses de la raison imperialiste*”; adapun, menurut dia, salah satu buah kecerdikan akal imperialis itu adalah ”McDonaldisasi pemikiran”. Dengan kata lain, sebuah pembentukan cara berpikir yang terjadi lantaran dominasi Amerika di pelbagai sudut: dalam hal dana riset, kemampuan penerbitan buku dan risalah, kekayaan dunia akademik, penyebaran media massa. Tapi tidakkah di sini kita mencium sebuah purbasangka yang sangat sering dijumpai di Eropa (benua yang tua), yang memandang Amerika (yang lebih muda) hanya sebagai dunia barbar pengunyah permen karet yang menyebalkan?

Imperialisme Amerika, ”McDonaldisasi pemikiran”, dan globalisasi. Barangkali ada cara lain untuk memandang hal-hal itu, cara yang tidak mengikuti Bourdieau. Cara lain itu sebenarnya sudah ditawarkan oleh Marx, ketika ia, bersama Engels, menuliskan Manifesto Komunisnya yang termasyhur itu.

Yang sering dilupakan orang ketika berbicara tentang Marx ialah bahwa pemikirannya menjadi dahsyat karena ia menyaksikan kedahsyatan kaum borjuis, kelas menengah yang mengubah dunia dan ”mencapai keajaiban yang jauh melebihi piramida Mesir, akuaduk Romawi, katedral Gothis”. Kaum borjuis, menurut Marx, ”telah memainkan peran paling revolusioner dalam seja-

rah". Dunia lama digantikan yang baru. Keinginan yang lama digantikan keinginan yang baru, yang tak cukup dipenuhi oleh produksi setempat, tetapi oleh hal-hal yang datang dari negeri jauh dan cuaca yang beda. Dalam Manifesto yang ditulis di tahun 1848 itu Marx mengungkapkan apa konsekuensi dari perubahan besar itu: saling ketergantungan. "Kesatu-sisian nasional dan kesempitan-pandang nasional semakin lama menjadi semakin mustahil." Marx saat itu hendak berbicara tentang akan munculnya "sebuah kesusastraan dunia", tetapi argumennya bisa dipakai untuk membicarakan produksi kerohanian pada umumnya. Ia sesungguhnya telah melihat globalisasi yang kini, 150 tahun semenjak itu, disambut atau dikutuk orang itu....

Tapi, berbeda dengan banyak analis kini, Marx melihat bahwa yang menjadi sumber dari transformasi itu bukanlah sebuah negeri, Amerika atau Inggris, melainkan sebuah dinamisme yang datang dari kepentingan modal. Setiap pelaku ekonomi berada dalam posisi harus bersaing dengan pelaku ekonomi yang lain, baik yang membuka toko di seberang jalan maupun yang datang dari pantai yang jauh. Perubahan dan inovasi harus djalankan, sebagai salah satu cara menemukan akal selamat. Kaum borjuis, kata Marx, "tak akan ada tanpa terus-menerus mengubah alat-alat produksinya."

Memang, Marx tidak hanya memuji peran sejarah kaum borjuis. Ia juga melihat kelemahan dasar dari proses itu. Kaum borjuis pada akhirnya hanya melaksanakan satu dari kemampuan dirinya yang beragam itu—kemampuan yang dibebaskannya dari ikatan-ikatan feodal—dan itu adalah kemampuan menghimpun kapital. Dengan demikian, manusia hanya berkembang terbatas dan menjadi bengkok. Akhirnya hanya yang bisa dipasarkan, hanya yang bisa menjadi komoditas, yang bertumbuh. Dalam proses itu, manusia borjuis sendiri akan kehilangan dayanya untuk mengendalikan gerak agresif modal yang dimilikinya. "Masyara-

kat modern borjuis," tulis Marx, "sebuah masyarakat yang telah menyulap-jadikan alat-alat produksi yang begitu hebat, mirip seorang ahli sihir yang tak bisa lagi mengontrol kekuatan dunia bawah yang telah dipanggilnya sendiri."

Itu sebabnya Marx meramalkan akan ambruknya borjuasi. Sejauh ini kita belum melihat itu sedang akan terjadi. Yang tampak bahkan arus yang kian deras dari apa yang dikemukakannya di tahun 1848 itu: makin mustahilnya "kesatu-sisian nasional". Yang kini terjadi ialah bahwa sebagian kecil manusia hidup dan bekerja dalam sebuah ruang global yang satu—tak peduli apa yang tertulis di paspornya—sementara sebagian besar yang lain terpaku di antara perbatasan-perbatasan lama, bahkan perbatasan yang lebih tua ketimbang "nasion". Seorang eksekutif di New York akan lebih merasa satu tempat dengan seorang ahli teknologi di Jakarta, seorang pendesain industri di Osaka, seorang konsultan pemasaran di Capetown. Pada 4 Juli ada orang-orang yang akan menyanyi *God Bless America*, tapi saham berkelit dari pelbagai penjuru, lari ke pelbagai penjuru, tenaga-tenaga pakar melintas benua dan tinggal di hotel-hotel interkontinental dengan *CNN* di televisi di kamar mereka. Kita mungkin tidak bisa lagi menggunakan kata "kecerdikan akal imperialis", karena kita tidak lagi melihat sebuah negeri menjajah negeri lain. Kita bahkan agak bingung, apa yang kini bisa disebut sebagai "negeri", juga "negeri Amerika".

Tempo, 9 Juli 2000

MARX

LELUCON menentang yang lurus dan yang lumrah. Di panggung atau di layar televisi, Asmuni atau Kirun menimbulkan gelak karena yang lurus dibengkokkan, yang lumrah dibelokkan. Itu sebabnya dalam adegan Srimulat para pembantu rumah tangga—yang dalam latar sosial Jawa mesti seakan-akan tak tampak tapi bekerja patuh di depan para tamu—bukan saja menonjol, tapi malah mempermainkan sang majikan. Etiket runtuh. Penonton tertawa.

Dalam film bisu awal abad ke-20, Charlie Chaplin melawan ketertiban dengan jadi si gelandangan kontet yang dengan celana yang terlalu besar mengacaukan agen polisi. Dalam gaya yang lebih kasar, dalam bentuk *slapstick*, film-film Abbot dan Castello menggunakan tubuh sendiri sebagai sasaran kekacauan: kepala yang dipukul nampan, wajah yang dilumuri kue tart, badan yang jatuh. Dalam film kartun *Tom & Jerry*, palu dan dinamit dipakai buat menekankan efek lucu.

Ada yang ganas dalam tiap canda. Mungkin sebab itu dari *vaudeville* di panggung murah sampai dengan tingkah laku lucu di layar putih Hollywood, Marx Bersaudara disambut sebagai badut-badut yang jitu karena di tiap gerak dan suara mereka ada sesuatu yang nyrempet-nyrempet bahaya—sesuatu yang tak dikenal di alam kelas menengah yang makin rapi. Tokoh teater Prancis yang kemudian gila, Antonin Artaud, menyambut lelucon Marx Bersaudara sebagai ”penghancuran semua kenyataan yang ada dalam pikiran”.

Tak mengherankan bila film mereka (misalnya *Duck Soup*, *Horse Feathers*) dipuja kembali di Amerika di tahun 1960-an, sebuah zaman ketika generasi muda sedang memberontak. Film-film itu dibuat di tahun awal 1930-an, sebelum Hollywood diter-

tibkan oleh kode etik perfilman yang menuntut agar layar putih mencerminkan selera ”orang baik-baik”—sebuah sikap konservatif yang menyebabkan kehidupan pribadi yang ”menyimpang” juga harus disembunyikan. Ingrid Bergman yang datang dari Swedia itu disisihkan Hollywood lantaran ia hamil di luar nikah. Rock Hudson yang homoseksual bukan saja harus berperan sebagai seorang pria yang menyukai perempuan, tapi dalam hidup sehari-harinya dia harus menikah dengan seorang wanita. Menjelang tata yang mengungkung itu berlaku, di pertengahan 1930-an, Groucho Marx dan saudara-saudaranya justru mengharu biru setiap baris yang mapan.

Tapi sejauh mana? Pertanyaan ini memang biasa dimajukan terhadap setiap pembebasan. Yang lurus dan yang lumrah kian lama kian bisa mencekik, tetapi bisakah hidup terus-menerus harus berupa letupan lucu?

Beberapa tahun yang baru saja lalu, para pemikir mengecam modernitas sebagai sesuatu yang sangat terarah dengan fokus untuk menguasai dunia. Sebagai alternatif, tulisan-tulisan Mikhail Bakhtin disambut. Bakhtin mengumandangkan apa yang disebutnya sebagai ”karnaval”. Yang spontan, tak terduga, bebas, menjadi antitesis bagi semua usaha yang hanya menuntut efisiensi, efektivitas, kemanfaatan.

Dalam arti tertentu, ini juga sebuah protes kepada hidup yang seperti persegi empat: hidup yang semua sisinya sama, semua sisinya jadi batas, semua sisisnya sudah bisa diduga. Marshal MacLuhan mungkin mengungkapkan ini ketika ia mengatakan, dalam sebuah pidato di tahun 1969, ”*Jokes are grievances*”: lelucon adalah keluhan. Sadar atau tak sadar, kita mengeluh kepada beban sebuah dunia yang persegi empat, dan kita melucu.

Tapi Indonesia kini mungkin justru tak sangat membutuhkan itu. Humor memang bagus untuk menghadirkan sebuah sikap yang lebih leluasa dan tanpa hierarki—dan ini sangat penting ba-

gi sebuah republik yang selama 32 tahun dipimpin oleh seorang bekas jenderal yang meskipun sering tersenyum, di balik senyum itu orang lain cemas karena tampaknya si Boss ada ”maksud”. Humor justru bisa membuka hubungan manusia menjadi tanpa maksud yang tertentu. Tapi pada sisi lain humor juga bisa dipakai untuk menampik apa yang terarah dan berfokus. Di bawah kepresidenan Gus Dur, bahkan lelucon tampaknya telah jadi cara melepaskan diri dari tuntutan dan bantahan. Jika Anda datang ke Presiden Republik Indonesia yang ke-4 dan mengutarakan kritik atau saran, Anda tak akan diberangus. Tapi Anda akan dijawab dengan penggeli hati—dan semua arah awal pembicaraan pun buyar.

Dalam hal ini, Gus Dur boleh dikatakan seorang Marxis: ia mengikuti gaya Groucho Marx dan saudara-saudaranya. Tentu saja dengan jauh lebih cerdas. Tapi saya pernah mendengar seorang wartawan Inggris yang berkata: ”Seandainya ekonomi Indonesia bisa ditolong dengan mengeskpor lelucon, Gus Dur akan berhasil.”

Sayangnya lelucon tak sama dengan barang nonmigas, dan seperti dalam canda Marx bersaudara, ada yang ganas di sana: keganasan mencemooh semua niat untuk efisien dan efektif, keganasan untuk menafikan keharusan mempunyai rencana. Hidup di Indonesia, kita tahu, tak semuanya sebuah karnaval ala Bakhtin, ketika banyak orang mati dan jutaan manusia cemas. Bahkan bagi seorang badut pun kita harus meminta jeda. Seorang perempuan konon pernah mendengar lelucon Groucho selama tiga hari tanpa putus. Merasa tak bisa lagi bicara dan tukar-menukar pikiran, ia pun berteriak: ”*Please, Groucho, stop! Let's have a nice quiet normal conversation.*”

Agaknya kita juga harus berteriak yang sama kepada Presiden: kita perlu percakapan yang tenang, enak dan, maaf, produktif.

Tempo, 16 Juli 2000

SUTA

DEMOKRASI jadi penting bukan karena dari sanalah bangkit sesuatu yang cemerlang. Seorang penulis Inggris pernah mengatakan bahwa demokrasi itu pemerintahan oleh orang-orang yang tak terdidik—dan aristokrasi pemerintahan oleh mereka yang terdidik secara buruk.

Tokoh dalam cerita kali ini kita panggil saja Suta, seorang anggota Parlemen yang tak pernah lulus SMA. Sebelum pemilihan umum 1999 ia tinggal di W, di dekat ibu kota provinsi, dan sehari-hari bekerja sebagai seorang wakil komandan satpam di sebuah toserba ”M” yang megah di kota besar itu. Sejak dua pemilihan umum sebelum masa akhir ”Orde Baru”, ia sudah jadi seorang aktivis Partai X. Dan ia segera saja menonjol, karena ia bisa memimpin rapat dengan tertib, dan pandai menyiapkan pawai. Ia juga disukai orang karena ia ketua RT yang tak pernah gagal membantu para tetangga bila ada kematian dan sakit. Lebih-lebih lagi, tak jarang ia menolong anak-anak muda di kampung itu mendapatkan kerja sebagai pelayan restoran atau petugas pengepakan di sekitar toserba ”M”.

Setelah berakhir ”Orde Baru”, dan politik merambah masuk ke lapis paling bawah, Suta dengan segera naik dari ketua ranting menjadi ketua cabang. Suta tak tahu sebenarnya apa yang hendak diperjuangkan Partai X, kecuali yang dirumuskan dalam kalimat yang berkali-kali ia dengar: ”keadilan untuk rakyat kecil”. Ia sendiri tertarik masuk partai itu karena mengikuti teman-temannya dan ia merasa betah di sana karena ia tak merasa asing dengan para pengurusnya. Di sana ada seorang pemilik toko beras, seorang mandor bengkel mobil, seorang penjaga karcis bioskop, seorang pegawai bank, dan seorang guru SMP.

Dalam pemilihan 1999 partai X mendapatkan suara yang be-

sar sekali di provinsi itu, dan ketika dengan tergopoh-gopoh satu daftar calon legislator disusun, nama Suta tercatat. Dan ia menjadi anggota DPR yang terpilih.

Apakah demokrasi bagi hidupnya? Pasti sesuatu yang tak layak dikeluhkan. Bukan saja ia mendapatkan fasilitas yang lebih enak sebagai legislator, tapi juga karena ia salah satu dari mereka yang tiba-tiba tak diabaikan, kalangan kelas bawah yang menemukan celah untuk naik ke lapisan elite. Di Senayan ia memang banyak diam. Ia gentar sebenarnya. Tapi ia merasa bangga ketika para legislator bersatu untuk menggunakan "hak interpelasi" (ia tak tahu pasti apa itu, tapi ia tahu pasti itu adalah bagian dari hak) dan menantang seorang presiden yang terkenal pandai tapi menganggap Parlemen sebagai "taman kanak-kanak".

Ia tahu, atau ia menduga, banyak yang bodoh dan busuk di antara para legislator di sekitarnya. Tapi ia selalu ingat seorang penjual bakso yang menjadi ketua pemilihan umum di RT-nya, yang pada saat penghitungan suara dengan suara bergetar mengatakan, "Bang Suta, kita jangan sampai disepelekan lagi." Tak seorang pun, juga seorang presiden, boleh menyepelekan apa yang dipilih rakyat.

Tapi nasib dari demokrasi ialah bahwa ia penting bukan karena dari sanalah bangkit sesuatu yang cemerlang. Di tahun 1830 seorang aristokrat Prancis datang untuk menyaksikan sebuah eksperimen besar: bagaimana demokrasi dipraktekkan, pertama kalinya, dalam sebuah wilayah luas dan di muka bumi modern: Amerika Serikat. Alexis de Tocqueville berkeliling di negeri baru itu, kemudian menuliskan observasinya yang cemerlang dalam sebuah karya klasik yang pada tahun 1940 sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, *Democracy in America*.

De Tocqueville punya simpati besar kepada eksperimen yang bermula sejak paruh kedua abad ke-18 itu. Tapi ia juga punya catatan perbandingan, yang agaknya berlaku buat Indonesia di hari

ini: ”Orang-orang yang dipercayai untuk mengarahkan perikehidupan publik di Amerika Serikat sering lebih rendah mutunya, baik dalam kapasitas maupun dalam moralitas, dibandingkan dengan mereka yang ditambuhkan oleh lembaga-lembaga aristokratis.” Soalnya bukan karena semata-mata rakyat tak mampu membedakan mana tokoh yang pandai dan bermutu dan mana yang tidak, tapi juga karena mereka acuh tak acuh. Juga pemilihan umum menyebabkan sering terjadinya pergantian, apalagi jika para pemilih menghendaki variasi kepemimpinan.

Maka, tak ada karier dalam kehidupan politik. Tak ada tradisi. Tak ada pengetahuan yang sudah dihimpun oleh satu lapisan elite untuk dialihkan ke lapisan elite yang baru. Tiap habis pemilihan akan muncul sederet Suta baru. Mereka yang karena baru menduduki posisi itu, sering terbentur-bentur, dan karena sadar mereka tak akan selama-lamanya di sana (sebagai presiden atau sebagai anggota parlemen) akhirnya tak hendak memandang jauh ke depan. Kepentingan sepihak, sezaman, separtai, menjadi lebih utama ketimbang kepentingan yang lebih luas, lebih berjangka panjang.

Tapi yang menarik dari pengamatan De Tocqueville ialah bahwa semua itu tak perlu meniadakan pentingnya demokrasi. Demokrasi penting karena ia proses belajar bersama, yang tak habis-habis—proses yang bermula dari kesadaran bahwa presiden dan para legislator bisa salah, tapi toh kita semua bisa belajar dari tiap kesalahan.

Aristokrasi mungkin akan melahirkan elite yang punya tradisi memerintah, teknokrasi mungkin mampu membentuk kelas penguasa yang cerdas dan berencana. Tapi hidup yang berubah menyebabkan tradisi dan kecerdasan itu cepat aus dan lapuk—menjadi buruk. Sebaliknya demokrasi adalah sistem yang bermula dari kesadaran bahwa yang tak sempurna tak selamanya harus dikatakan sebagai sia-sia, dan ditenggelamkan.

Tempo, 30 Juli 2000

HARAPAN

PROFESOR tua yang gemar berdansa itu akhirnya terbaring, sakit, menunggu mati, pelan-pelan. Sebelumnya, tiap Rabu malam ia selalu pergi ke Harvard Square. Di sana ia bergabung dengan para mahasiswa, di bawah sorot lampu yang memancar-mancar dan pengeras suara yang hingar. Ia akan mengikuti irama apa saja, sebuah tango atau sebuah musik Jimi Hendrix, seraya mengenakan kaus oblong putih dan celana olahraga hitam dan sehelai handuk yang dikalungkan di leher. Tak ada yang tahu bahwa pak tua itu seorang guru besar sosiologi terkemuka di Brandeis University. Tak banyak memang yang mengenal Morrie Schwartz, sampai penyakit fatal itu menyerangnya dan ia akhirnya terbaring, sakit, menunggu mati, pelan-pelan.

Kini sebuah buku ditulis tentang hari-hari terakhir orang tua itu oleh Mitch Albom, bekas mahasiswanya. Seorang sahabat saya membelikan buku itu, *Tuesdays With Morrie*— tentu saja bukan karena ia membayangkan saya terbaring, sakit, tetapi karena dalam catatan Mitch Albom yang tipis itu (tak sampai 200 halaman) kita dapat membaca, bagaimana di hari-hari terakhirnya Morrie Schwartz berbicara, dengan jasad yang semakin macet, tentang pelbagai hal yang menyangkut hidup dan mati, yang entah kenapa bagi saya menjadi soal harapan.

Dalam umur 60-an, Morrie seperti terkena asma. Pada suatu hari, ketika berjalan sepanjang Sungai Charles, angin dingin bertiup ke tubuhnya, dan ia seakan-akan tercekik. Ia jatuh dan diangkut ke rumah sakit. Dokter menyuntiknya dengan adrenalin. Beberapa tahun kemudian, ia mulai sulit berjalan. Pada suatu hari, ia terjatuh di tangga teater. Orang menyangka itu hanya karena ia tua. Tapi Morrie tahu ada sesuatu yang lebih serius ketimbang itu. Akhirnya ditemukan: Morrie menderita ALS, atau *amy-*

otrophic lateral sclerosis. Sistem sarafnya kena penyakit yang tak bisa diobati.

ALS melumerkan saraf kita. Sering dimulai dari kaki, lalu menjalar ke tubuh atas. Akhirnya kita akan hanya bisa bernapas melalui satu tabung yang dipasang di leher kita yang dilubangi. Nyawa kita seakan-akan tersisa di dalam onggokan yang lumpuh, yang hanya bisa mengerdipkan mata. Proses kematian bisa berlangsung selama lima tahun. Dalam kasus Morrie, dokter memperkirakan dua tahun.

Profesor yang tak bisa lagi mengajar itu pun tahu tak ada yang bisa ia bantah. Ia memutuskan: ia akan membuat kematiannya sebagai proyek dia yang penghabisan. Belajarlah bersama aku, dalam perjalanan sakit menuju Maut yang pasti dan pelan ini. Maka ia pun membentuk kelompok diskusi tentang kematian, ia menerima wawancara—dan ia menjadi terkenal ketika di bulan Maret 1995, ia muncul dalam wawancara dengan Ted Koppel dalam *Nightline* di televisi *ABC*. Ia juga membuka semacam ”kuliah mingguan”.

Itulah yang terjadi pada tiap hari Selasa sampai ajalnya tiba. Mitch Albom, bekas mahasiswanya yang sangat menyayangi guru yang baik itu, menyediakan diri untuk jadi satu-satunya murid. Ia akan datang, sehabis sarapan. Di sisi ranjang tempat sang profesor terbaring dan menatap kembang sepatu yang tampak di jendela ruang studi, ia akan merekam kuliah itu. Dr Morrie Schwartz tak mengajarkan lagi sosiologi, tapi sesuatu yang lebih dalam dan lebih pendek, serangkaian kuliah tanpa buku, yang akan berakhir bukan dengan sebuah wisuda, tapi dengan pemakaman.

Ada 14 Selasa yang tercatat dalam *Tuesdays With Morrie*. Ada sejumlah topik yang dibahas, di antaranya tentang kematian, tentang keluarga, tentang emosi, usia tua, cinta, maaf, dan pelbagai hal lain. Dr Morrie Schwartz tidak lagi disebut sebagai mahagu-

ru, melainkan sebagai seorang yang akrab: Albom memanggilnya "*coach* " dan juga dengan nama depan, Morrie. Yang diutarakannya kian lama kian ringkas, karena tubuhnya kian lama kian lumpuh. Akhirnya bukan pengetahuan, melainkan kearifan. Tapi intinya bisa disebutkan dalam satu kalimat yang pada Selasa ke-4 ia katakan: "Sekali kita belajar tentang kematian, kita akan belajar tentang kehidupan."

Tak banyak yang aneh dalam kearifan Morrie. Mungkin tak ada yang baru. Intinya adalah kepasrahan. Ketika akhirnya Morrie tak bisa lagi mengelap kotorannya sehabis buang air besar, ia menyerahkan diri—tak lagi dengan rasa malu—ke orang lain. "Aku mulai menikmati ketergantunganku," katanya. "Seperti kembali menjadi anak-anak.... Kita semua tahu bagaimana menjadi seorang anak. Ada dalam diri kita itu. Bagi saya, ini soal mengingat dan menikmatinya".

Tampaklah pada Morrie: perlawanan terakhir bukanlah perlawanan terhadap sesuatu yang lebih kuat dan pasti menang—yang akhirnya berwujud Maut. Perlawanan terakhir adalah terhadap kepedihan merasa kalah. Kita perlu menang atas godaan untuk menganggap kemenangan itu satu hal yang paling penting.

Tapi tidakkah ini hanya sebuah pemberian dalih? Bukankah pasrah memberi kita ketenangan, tapi tetap saja bahwa ada yang menang dan ada yang kalah, dan kita tak pernah tahu alasannya? Mungkin. Kita akan mengatakan, "jangan-jangan hidup memang tak pernah adil", dan dengan itu kita bisa maklum bila kita kehilangan. Atau sebaliknya, kita bisa jadi brutal: karena hidup tak pernah adil, pengertian keadilan adalah satu hal yang omong kosong. Mungkin soalnya tinggal memilih.

Morrie tahu ia jadi korban nasib yang tak ada alasannya. Yang menarik ialah bahwa ia tak memilih untuk menjadi marah dan membuat orang lain jadi korban. Harapan, baginya, ialah ketika ia memberi. Mungkin dengan sedih dan getir dan rapuh. Tapi

akhirnya ia memberi tahu kita: tetap saja ada orang yang berbuat baik, juga dalam kekalahannya. Bukankah itu juga harapan?

Tempo, 6 Agustus 2000

PERCAYA

MEI 1998. Gedung-gedung terbakar. Toko-toko dijarah. Cerita tentang pemerkosaan beredar dari tempat ke tempat. Rasa takut dan marah mencekam, terutama di kalangan keturunan Cina. Tapi tidak semua tempat dengan rumah dan toko mewah diserbu. Agak di utara Jakarta Timur, sejumlah tank dan panser diparkir di sekitar pintu gerbang sebuah kompleks yang semacam itu. Sekitar tiga peleton tentara tampak siaga. Kenapa?

Mungkin jawabnya bisa ditarik dari tempat lain. Di hari yang rusuh itu, di daerah B, seorang manajer sebuah pusat perbelanjaan punya koneksi yang bagus. Ia menelepon komandan Koramil yang bermarkas lima kilometer dari kantornya. Mengetahui rombongan penjarah datang entah dari mana, ia minta pusat perbelanjaannya dijaga pasukan. Di ujung telepon sebelah sana Pak Komandan mengatakan sanggup, tapi menambahkan dengan nada rendah: ”Kami minta dibantu untuk dana operasi, Pak.” Si manajer bertanya berapa. Dijawab: 10 juta rupiah.

Dia tersentak sejenak, lalu mengatakan bahwa ia akan lapor dulu ke bosnya. Satu jam ia tak dapat keputusan sebab si bos tak bisa diketahui ada di mana. Ketika akhirnya sang manajer mengambil inisiatif untuk berani membayar harga itu, Pak Komandan sudah mengirim pasukannya ke tempat lain: ke sebuah wilayah permukiman mewah di selatan. Direktur *real estate* di sana tanpa mempertimbangkan lagi setuju dengan ongkos yang diminta. Tak ayal, pada pukul 16.30, pusat perbelanjaan di daerah B yang tak kebagian pengawal itu dibakar orang ramai, dan barang-barang mewah digotong ke luar, dirampok.

Di manakah Republik Indonesia waktu itu? Di manakah badan-badan publik yang harus melindungi warga negara yang te-

lah membayar pajak? Republik berhenti. Di depan tiap pintu yang terkunci oleh waswas, sebelum dan sesudah terbakar, Republik Indonesia telah digantikan oleh sempalan-sempalan kekuasaan, yang tak hendak berkait satu dengan yang lain. Tak ada sebuah negeri bersama. Tak ada ”publik”. Yang ada hanya ”kami”, bukan ”kita”. Apa yang bisa disebut oleh sejumlah ahli ilmu politik sebagai ”modal sosial” runtuh, atau tak relevan.

Memang, jika ada yang paling hancur oleh korupsi, maka ”modal sosial” itulah: masing-masing orang atau grup percaya bahwa kebersamaan adalah hal yang mustahil, sebab setiap orang menyogok atau minta disogok—di luar aturan—untuk mendapatkan apa yang hendak ia peroleh. Yang berkecamuk adalah ekonomi syak wasangka. Biayanya mahal. Seandainya pedagang A dengan mudah percaya pedagang B dalam berkongsi, tak perlu ongkos untuk membayar notaris dan pengacara yang kecakapannya hanya jadi makelar suap. Juga tak perlu pula dana buat membeli sejumlah hakim bila sengketa terjadi dan dibawa ke mahkamah.

Ekonomi syak wasangka hadir bersama politik ketidakterlibatan. Gotong-royong, kerukunan warga, dan hal-hal seperti itu memang kadang-kadang tampak dalam ikhtiar kecil—misalnya mengusahakan agar jenazah tetangga dapat makam yang baik—tetapi tidak dalam skala yang lebih jauh dari radius 500 meter.

Di tengah politik ketidakterlibatan seperti itu, demokrasi dengan mudah terancam. Pernah suatu kali Indonesia berhasil menghentikan politik ketidakterlibatan ini, ketika rakyat berduyun-duyun, dengan antusias tetapi sabar dan damai (sabar dan damai adalah tanda masih adanya sisa-sisa ”modal sosial”), untuk pemilihan umum 1999. Harapan memancar kembali seperti cahaya mercu suar. Tetapi cuaca kembali menjadi buruk dengan cepat. Republik Indonesia kembali terhenti dan ”modal sosial” punah, ketika seorang yang disangka pencuri dikeroyok, dibu-

nuh dan dibakar oleh penduduk, ketika sebuah kampung di Tegal dibakar oleh penghuni kampung lain, dan ketika di Maluku tentara dan polisi gagal menghentikan perang yang berlangsung berbulan-bulan antarwarga, dengan korban ribuan manusia. Siapa lagi yang percaya bahwa ada sebuah lembaga yang akan bisa bekerja buat ”kita”, bukan hanya buat ”kami” seraya menyisihkan ”mereka”?

Saat ketidakpercayaan berkecamuk, apa yang disebut ”*civil society*” atau ”masyarakat madani” tak lagi punya kemungkinan. Tidak sebagaimana yang umumnya diduga, masyarakat madani mengandung kepercayaan akan hadirnya sebuah negara, sebuah republik, yang bisa diandalkan. Warga yang bersama-sama membentuk organisasi yang mengurus diri sendiri memerlukan sebuah platform bersama yang terjaga, agar organisasi-organisasi kecil itu bisa tumbuh-menumbuhkan. Penjaga platform bersama itulah negara, atau lebih tegas lagi ”republik”.

Dari mana datangnya? Ketika masyarakat tak peduli untuk membentuk ”republik” tempat mereka hidup, ketika tak ada lagi kepercayaan, sebuah ”republik” mungkin akan hadir juga. Tetapi ”republik” ini akan seperti dunia Don (Michael) Corleone: penyelesaian yang paling efektif adalah pembasmian. Perundingan tidak bisa, sebab perundingan adalah memberi dan menerima. Dan itu tak akan terjadi ketika setiap orang berkata, diam-diam: aku curiga, maka aku ada.

Tempo, 13 Agustus 2000

BELANTARA

ADA yang membeli, ada yang memberi. Manusia saling bertemu dalam cara-cara yang berbeda. Barangkali itulah yang membuat sejarah tak sepenuhnya sejarah kemerdekaan, tapi juga tak sepenuhnya represi. Meskipun seandainya hidup kita adalah terus-menerus satu arena pertarungan, sebuah rimba yang tak pernah habis.

Tapi benarkah ”seandainya”? Jika ada yang bisa disimpulkan dari zaman ini—ketika pasar jadi sebuah kekuatan yang merasuk ke seantero planet, dan perdagangan menjamah tanpa batas—ialah bahwa kita hidup seperti dalam sebuah lakon Brecht.

Bertolt Brecht menulis *Di Belantara Kota-Kota* dengan sebuah fantasi tentang Chicago antara tahun 1912 dan 1915 dan seorang pemuda yang disebut Garga. Pada suatu hari di perpustakaan tempat ia bekerja, datang orang-orang yang aneh. Yang terdepan memperkenalkan diri sebagai ”Shlink, pedagang kayu gelondongan”. Ia seorang Malaya.

Shlink datang untuk meminjam sebuah buku, katanya. Tapi ternyata tidak. Ia tak mau memilih buku yang hendak disewanya. Ia meminta Garga, sang penjaga perpustakaan, untuk memilihkannya. Ketika Garga kembali dengan sebuah pendapat tentang buku yang ditawarkannya, Shlink tiba-tiba berkata, ”Saya akan beli opini Tuan. Sepuluh dolar cukup?”

”Ambil saja sebagai hadiah,” jawab Garga.

Tapi Shlink mendesak. Ia akan membayar opini dengan harga 40 dolar meskipun Garga tetap menampik. Ya, ia memang miskin. ”Keluargaku hidup dari ikan yang busuk,” katanya. Tapi ia bukan pelacur. Ia tak peduli betapa kasihannya para tetangganya melihat nasibnya. Ia bahkan tak peduli kekasihnya, Jane Larry, kelaparan dengan upah yang kurus kering sebagai penjahit. Gar-

ga teguh. Dan tiba-tiba Shlink mengatakan, dengan gembira, dengan kagum, ”Kau seorang pengkelahi.”

Shlink memang datang untuk melawannya. Menakjubkan memang, bahwa ia sudah mengetahui seluk-beluk hidup Garga sebelum mereka bertemu. Brecht memang menulis sebuah lakon yang hampir surealistis, dengan adegan, perubahan posisi, latar dan peristiwa yang bergantian seperti mimpi buruk. Tapi metafornya utuh: pergulatan Garga yang muda dan Shlink yang berusia 51 tahun berlangsung seperti tinju atau gulat, di atas sebuah medan laga, di sepetak *Ringkampf*.

Pergulatan itu lebih dari sekadar cerita kemurnian jiwa yang melawan uang (sebuah tema yang klise). Memang, perdagangan semula soal sentral di sini. Kata pedagang kayu gelondongan dari Malaya itu: Perhatikan bagaimana hal-ihwal terjadi di planet ini, dan berjualanlah. Jual-beli adalah perilaku universal, sebab itu kita mau tak mau harus mengikutinya. Coba saja. Garga mengusir tawaran agar ia memperdagangkan opininya, dan ia mengira ia merdeka. Tapi ternyata tubuhnya sudah terbeli sebagai pelayan perpustakaan milik C. Maynes.

Ketika ia dipecat, ia berseru, ”Inilah kemerdekaan!” Tapi ia tahu ia hanya bebas di satu posisi. Tanpa kerja, ia pun bergabung dengan Shlink dan kroninya. Ia sadar: ”Mereka telah memasang harpun ke diriku dan menarikku masuk. Aku bisa rasakan talinya”.

Tetapi yang menarik ialah bahwa akhirnya Shlink sendiri menyerahkan semua miliknya kepada Garga. Ada semacam masokhisme pada diri Shlink: ia menikmati penindasan. ”Mulai hari ini, Tuan Garga,” katanya kepada Garga, ”aku letakkan nasibku di tangan Tuan.... Mulai hari ini, akulah budak Tuan... dan Tuan akan jadi Majikanku yang jahat.”

Memberi, dan bukan membeli, di sini tak dengan sendirinya menghasilkan pembebasan. Tak ada uang yang dipergunakan

dalam transfer itu, tak ada komodifikasi, tetapi tetap saja sesuatu yang dikukuhkan oleh kapitalisme dewasa ini berlaku: milik adalah kekuasaan, bukan beban.

Mungkin karena itu ketika Garga menghibahkan seluruh milik Shlink kepada seorang anggota Bala Keselamatan—yang berkhotbah tentang Tuhan—ia melakukannya dengan sebuah upacara: Shlink meludahi muka pengkhotbah itu. Dan sang pengkhotbah, dengan tangan gemetar dan berair mata, menerima penghinaan itu. Dalam lakon ini ia akan dirundung malu terus-menerus dan mencoba membunuh diri, meskipun gagal.

Yang lebih gelap, dalam lakon Brecht ini, bukanlah lantaran semua hal-ihwal akhirnya dirantai oleh milik dan kekuasaan, tapi sesuatu yang ada bersama itu: manusia pada akhirnya saling memandang dengan dingin. Masing-masing dalam isolasi. "Isolasi yang tak putus-putusnya itu bahkan membuat kita mustahil mencapai permusuhan," ujar Garga dengan pahit. Ia tak hendak menghancurkan Shlink dengan tangannya sendiri—sesuatu yang dikehendaki orang Malaya yang dibesarkan dalam siksaan di jung di Sungai Yangtze itu. Ia menyerahkan orang berkulit kuning itu untuk dikeroyok dan digantung di Chicago. Shlink memilih sesuatu yang lebih sunyi: harakiri.

Tapi benarkah sejarah, yang tak sepenuhnya sebuah cerita kemerdekaan, terdiri dari kisah-kisah manusia yang saling tak bertaut? Juga melalui membeli dan memberi? Lakon Brecht terlampau muram bicara. Sebab, dalam kehidupan setiap hari toh masih ada yang disebut oleh Garga sebagai "satu-satunya berkah dalam gelap", yaitu "cinta, kehangatan tubuh yang berdekatan". Dengan itu kita bisa bernapas, setidaknya bertahan dari soal jual-beli kehidupan dan dari suasana ketika benda-benda memasang jaring kekuasaannya.

Tempo, 20 Agustus 2000

INI KALI

INI kali tak ada lagi yang mencari sosialisme. Di antara bursa, pasar tua, kilang, serta iklan televisi. Ada yang mengharukan, ada yang merisaukan, ketika sejumlah pemuda berbicara tentang masa depan sosialisme dan saya memandang ke semacam ruang kosong di mana singgah sebuah nostalgia: gema lagu *Internasional*, barisan buruh yang mengibatkan bendera dan menuntut hak, seperti dalam film *Il Postino*, orang-orang yang berkorban dalam Komune Paris. Kini semua itu tak kita dapatkan dalam berita sehari-hari. Heroisme punah. Solidaritas berkutat pada perkara yang lebih purba, misalnya ras, misalnya puak.

Ada yang ganjil rasanya. Dulu dilukiskan Marx bahwa sosialisme adalah masa depan yang tak terelakkan. Adakah masa depan kini sebuah masa lampau?

Saya tak tahu. Marx meninggal di depan mejanya. Ia pergi bukan dan belakang barikade pertempuran kaum proletar di jalan-jalan. Ia pergi di antara unggunan ide. Seakan-akan kematian itu mencerminkan paradoks kehidupan pemikirannya. Revolusi telah berlangsung, pertempuran terjadi di sana-sini, untuk sebuah masyarakat sosialis. Adakalanya menang. Tapi hanya sampai suatu masa. Semenjak akhir tahun 1980-an, keras atau berangsung-angsur orang ramai berseru: dia mati, ide itu mati. Unggunan ide di atas meja itu memang mampu membimbing perjuangan, tapi pada suatu hari ia berhenti. Apa yang terjadi? Apa setelah itu, kini, di tahun 2000? Benarkah pikiran si jenggot itu tak berbicara lagi?

Marx menulis *Das Kapital*, proyek utama dalam hidupnya. Tapi buku itu praktis tak selesai. Atau nyaris selesai. Sebagaimana diperikan oleh Marshal Berman dalam *Adventures in Marxism*, jika kita baca jilid pertama, bab 33 menjanjikan sebuah penutup.

Di bagian ini digambarkan kembali skenario tentang bagaimana modal mengembangkan kontradiksi dalam dirinya sendiri, sampai akhirnya kelas borjuis runtuh oleh sebuah revolusi kaum buruh. Para pembaca mungkin merasa bahwa akhir buku sudah dekat.

Tapi ternyata tidak. Dalam bab 34, Marx berbicara tentang bagaimana kapitalisme mencangkokkan dirinya ke tanah perawan, dan marak di koloni-koloni nun jauh dari metropolis kaum borjuis. Kapital belum mati. Ia masih sibuk menghimpun lebih banyak kapital lagi.

Bagaimana *Das Kapital* akan bisa berakhir kalau kesaktian modal belum berakhir? Itu pertanyaan Berman, yang menganggap bahwa Marx membuat pikiran dan karyanya "*open-ended*", selesai dengan ujung yang terbuka. Dengan kata lain, pikiran itu "bersitahan dan panjang umur, seperti sistem kapitalisme itu sendiri". Itu sebabnya, kata Berman, "Kita masih berada hanya dalam awal penjelajahan ke kedalaman pemikiran Marx: kenapa di hari ini ia dengan suara yang lebih segar dari sebelumnya...."

Saya kira tak sedikit orang yang akan mengangkat bahu membaca kalimat itu. Bagaimana Marx masih segar, sementara ini kali tak ada lagi yang mencari sosialisme—kecuali mereka yang marah dan jemu, tanpa tahu persis kenapa marah dan jemu? Tetapi Berman punya daya tilik yang tersendiri, yang menyebabkan keyakinannya kepada pemikiran Marx tak bisa dengan mudah ditertawakan.

Di dasarnya adalah humanisme—kepercayaan pada manusia. Bagi Marx, kehidupan modern memang telah memerkosa dan mencincang diri manusia, tapi kehidupan yang kejam itu juga, secara dialektik, melahirkan "manusia yang kaya dalam dirinya", *der reiche Mensch*. Manusia yang seperti itu adalah yang punya "realisasi diri sebagai kebutuhan dan kemestian batinnya". Apa yang mencolok dalam esai-esai Marx dari tahun 1844, kata Ber-

man, adalah ”perasaannya terhadap individu”. Dalam esai-esai itu Marx bicara tentang *Bildung* yang berhadapan dengan kerja yang mengasingkan jiwa.

Kata *Bildung* diterjemahkan oleh Berman sebagai ”subyektivitas”, ”pengembangan diri”, dan ”menjadi sebagaimana dirimu sendiri”. Dengan ringkas, sesuatu yang punya kemerdekaan buat tumbuh dan menjadi. Kapitalisme meringkus itu dan membuat manusia ”merasa dirinya hanya hadir di luar kerjanya, dan kerjanya... berada di luar dirinya”. Proses alienasi itulah yang menyebabkan ”kerja dan si buruh kehilangan martabat”.

Tapi kapitalisme tak mati-mati.... Adakah itu berarti ikhtiar pembebasan juga harus tak mati-mati? Berman tampaknya bersikap seperti itu: Kita akan punya banyak sekali hal yang harus dikerjakan di masa depan yang panjang, ia bilang. Ia tak bicara dengan strategi apa. Ia hanya bicara tentang ”humanisme Marxis”, sesuatu yang tampak justru dalam ”Revolusi Beledu” di Kota Praha ketika orang-orang menjatuhkan sebuah kekuasaan atas nama Marx sendiri: Marxisme-Leninisme.

Saya ingat ada sebuah kafe yang nyaman dengan tembok kusam di sebuah sudut Lapangan Kota Tua Praha. Di sana berderet gambar palu arit, Marx, Lenin, Stalin, Mao.... Masa lalu revolusi kini sebuah dekorasi, yang atraktif, seperti ragam hias *art nouveau* dan awal abad ke-20 di marmer gedung pertunjukan kota praja. Haruskah kita masygul? Mungkin tidak. Nostalgia tak pernah berasal dari kebencian. Ia menggerakkan kembali sesuatu yang hangat, sayu, berarti—seperti cinta yang lama. Meskipun ini kali tak, atau belum, ada lagi yang mencari jenis cinta yang lain lagi, yang bernama sosialisme.

Tempo, 27 Agustus 2000

KASIM

ADA 999 kamar di Mahligai Maharaja di Beijing. Di antaranya ada sebuah bilik. Di masa lampau, di sana tersimpan kurang-lebih 10.000 kemaluan. Semuanya sudah dipotong dan dikeringkan. Ribuan zakar itu milik orang kasim, hamba istana yang telah dikebiri. Masing-masing disimpan di sebuah kotak, dan kotak itu digantung di langit-langit kamar....

Dengan deskripsi seperti itulah lakon *Descendants of the Eunuch Admiral* karya Kuo Pao Kun menyajikan sebuah ironi gelap tentang sebuah zaman, tentang sebuah kekuasaan. Orang kasim adalah saksi, bagaimana yang dianiaya bergabung ke dalam hidup yang menganiaya: contoh sebuah kontrol yang total. Adegan ke-5 drama Kuo Pao Kun bercerita tentang seorang anak lelaki yang membiarkan dirinya dikebiri agar ia bisa jadi abdi dalam istana maharaja. Ia ingin bebas dari kemelaratan. Ia ingin lepas dari nasib papa yang menambat keluarganya turun-temurun. Ia ingin mengetuk pintu tempat bersemayam kekuasaan.

Ayahnya sendirilah yang mengebirinya. Ketika kemaluan kecil itu pun dipenggal, si buyung pingsan. Kemudian bapak itu, dengan mata merah karena menangis, datang membawa sebuah kotak. Isinya sekam kering. Tapi di balik itu adalah sebuah bungkusan kertas yang lekat berminyak. Dalam bungkusan itu ada sesuatu yang telah digoreng agar tetap kering dan antiseptik: anak itu tahu, itulah potongan penisnya. Ia telah jadi seorang kasim.

Dengan kotak itulah ia melamar ke istana. Begitu ia jadi abdi, kotak itu akan digantung di langit-langit. Makin tinggi pangkatnya dalam jenjang para pelayan, makin tinggi pula kotak itu terayun-ayun....

Lebih dari 600 tahun yang lalu, orang kasim diperlukan istana agar ada sahaya yang kepatuhannya tak diragukan lagi: mereka

yang telah mengorbankan kemampuan seksualnya adalah mereka yang bisa masuk ke kamar tidur dan kamar mandi para junjungan. Akhirnya para kasim pun jadi tumpuan kepercayaan. Merekalah yang mempersiapkan persetubuhan raja-raja, kemudian mereka juga yang mempersiapkan dokumen, bangunan, dan bahkan ekspedisi ke tanah yang jauh.

Salah satunya adalah Zheng He. Ia pelayan Maharaja Ming, yang kemudian diangkat jadi seorang laksamana. Di abad ke-15 ia memimpin pelbagai ekspedisi ke wilayah Asia Tenggara, termasuk ke Palembang dan Surabaya. Orang di Indonesia mengenangnya sebagai Sampo Kong, seorang laksamana Cina yang beragama Islam, yang diutus kemari bukan untuk menaklukkan, tapi untuk saling bertukar dagang dan cendera mata. Pengembara tanpa penis (adakah ia tetap laki-laki?) adalah pelintas tapal batas. Mungkin itu sebabnya Kuo Pao Kun menampilkannya sebagai satu kiasan.

Zheng He adalah sebuah identitas yang menampik identitas. Di bagian terakhir *Descendants of the Eunuch Admiral* sang tokoh memperkenalkan dirinya:

Aku tak punya nama
Aku tak punya kelamin
Berangkat adalah yang kucapai
Kembara adalah yang kuhuni

Dan apa agamanya? Di tengah badai laksamana kasim itu akan menyebut nama ”Allah” karena ia dilahirkan muslim. Tapi ia juga menyeru ke Dewi Laut dan Buddha. Kisah Zheng He adalah sebuah cerita bagaimana dari sebuah kekuasaan total yang menyiksa, lahir seorang manusia yang tak dijerat oleh ”jati diri”, tak diperangkap oleh esensi. Ia terus-menerus bergerak. Ia, dalam istilah Julia Kristeva, seorang ”subyek-dalam-proses”.

Mungkin dengan itu juga kita bisa bicara tentang paradoks imperialisme. Sejak abad ke-16, para penjajah datang dari Eropa. Sejarah pun jadi sejarah tentang beragam manusia yang bersua dan kuasa-menguasai. Dan zaman modern mendatangkan sesuatu yang baru: administrasi dan kategorisasi. Akhirnya yang berkuasa merumuskan mereka yang tak berkuasa. Dari sinilah tumbuh identitas ”Jawa”, ”Sunda”, ”Melayu”, ”Dayak”, ”Ambon”, dan entah apa lagi: guna memudahkan aturan, keragaman pun diletakkan dalam golongan yang disederhanakan—sehingga di Semenanjung Malaya seorang asal Bugis dan seorang asal Jawa pun jadi ”Melayu”, dan di Jawa Tengah seorang Banyumas dan seorang Jepara pun jadi ”Jawa”.

Lalu mitos pun tumbuh. Kita kian lupa bahwa klasifikasi tentang ras, suku, dan agama yang kita kenal kini adalah klasifikasi kekuasaan di awal abad ke-20. Klasifikasi itu jadi identitas, dan identitas itu dipegang erat-erat, seakan sebuah akar kuat yang sejati. Identitas kian jadi tapal batas yang tak tembus. Murni. Juga brutal. Ada yang berteriak: tak boleh ada campuran yang memperkeruh, anasir ”asing” harus dibuang.

Tapi mungkinkah, benarkah? Kita toh tahu hidup kita adalah hidup ”subyek-dalam-proses”, dan pelbagai zat datang mengubah kita?

Kuo Pao Kun, seorang dramawan terkemuka Singapura, mengenang kembali Zheng He mungkin untuk mengatakan bahwa kita semua—terutama yang hidup di bagian Asia Tenggara ini—adalah keturunannya. Lakonnya adalah suara baru yang melampaui abad ke-20. Saya membacanya dan teringat bahwa pada suatu hari saya berkenalan dengan Eddin Khoo.

Eddin (begitu saya menyebutnya) seorang cendekiawan muda dari Malaysia. Parasnya Melayu, ayahnya Cina dan ibunya India. Ia fasih berbahasa Kelantan dan belajar jadi dalang yang membawakan wayang tradisi setempat. Ia bukan muslim, tapi pandai fil-

safat Islam. Di sebuah masyarakat di mana kesadaran akan kelompok ras dan agama begitu tajam, Eddin, seperti dikatakannya sendiri, adalah ”anak haram semua bangsa”. Ia ditampik oleh kepastian kategori. Ia disingkirkan oleh hasrat kemurnian. Hasrat kemurnian adalah fasisme, katanya. Saya kira Zheng He akan mengangguk kepadanya.

Tempo, 3 September 2000

NADA

PELAYAN tua itu berdoa, ”Nada kami yang ada di nada, nadalah namamu dan kerajaanmu nada....”

Apakah arti ”nada”, tak seorang pun tahu. Seperti juga tak seorang pun tahu apa arti ”Godot”. Juga tak penting pula untuk dimaknakan. Dalam cerita Hemingway ini, *A Clean, Well-Lighted Light* (pernah diterjemahkan separuh oleh Chairil Anwar), doa orang Kristen itu berubah dengan peran Tuhan yang hilang, juga namanya, juga surganya. *Our nada who art in nada, nada be thy name thy kingdom nada*. Ketiadaan seakan-akan menggantikan Tuhan, atau mungkin tak menggantikan apa-apa. Akhir doa pelayan tua itu hanya berbunyi, ”Terpujilah tiada penuh tiada, tiada bersama paduka.” *Hail nothing full of nothing, nothing is with thee.*

Nothing, kekosongan? Ketidakpercayaan kepada Tuhan sering menakutkan, sebagaimana kekosongan menimbulkan rasa cemas yang dalam. Tuan berdiri di ketinggian bukit di sebuah malam, memandang ke batas langit yang hitam dan jauh, dan tuan cenderung akan takjub, gentar, bingung, dan merasa bahwa mustahil seluruh alam semesta hanya sesuatu yang gelap.

Mungkin sebab itu atheisme bukanlah paham yang populer. Jangan-jangan sebenarnya tak pernah ada atheisme dalam artinya yang murni, sebab setiap orang cenderung menampik ketiadaan. Sebuah paradoks, memang: kesadaran manusialah yang menemukan ketiadaan, seakan-akan seekor ular kecil yang tersembunyi dan mengancam hasrat kehidupan. Tapi kita takut. Dari sinilah mungkin Tuhan hadir—juga seandainya disebut dengan sebuah nama yang tak jelas artinya.

Itu sebabnya ada sebuah lelucon. Di sebuah tembok kampus, pada suatu malam seorang mahasiswa menulis, ”Tuhan telah mati—begitulah kata Nietzsche!” Esok malamnya seorang dosen

menulis di bawah huruf-huruf itu, ”Nietzsche telah mati—begitulah kata Tuhan!”

Dewasa ini tampak semakin banyak orang akan menyetujui kalimat kedua. Kian banyak yang dengan bersemangat hendak mengatakan bahwa Nietzsche salah. Kini tampaknya orang cenderung menganggap bahwa memilih sikap hidup yang menampik Tuhan bukanlah sebuah sikap yang gagah berani, yang bersedia mempertanggungjawabkan sendiri nilai dan aksi yang dipilih. Bagi banyak orang kini, atheisme bukanlah ekspresi keteguhan menerima sepi, melainkan pendirian yang tak hendak punya dasar pertanggungjawaban.

Tidak hanya di Indonesia. Di Amerika Serikat—negeri yang disebut sekuler dan uang logamnya bertuliskan In God We Trust—Tuhan dan agama kian jadi unsur penting pemasaran politik. Semua calon presiden yang naik ke atas kini menampakkan diri sebagai orang yang beribadah. Tanpa iman, tanpa agama, seakan-akan negeri itu dan dunia akan runtuh dilanda narkoba, dirundung kekerasan, diganggu ketidaksenonohan tingkah laku seorang presiden, dan ganasnya pornografi di Internet. Pendeknya dunia telah tidak lagi normal, ia telah jadi tempat yang berbahaya, maka lebih baik kembali kepada sesuatu yang tak lekang oleh panas, tak lapuk oleh hujan: Tuhan dan tradisi. Joseph Lieberman, calon wakil presiden Partai Demokrat yang beragama Yahudi, ikut berpidato, ”George Washington memperingatkan kita, jangan pernah berleha-leha dengan anggapan bahwa moralitas dapat dipertahankan tanpa agama.”

Tapi benarkah? Benarkah moralitas hanya dapat dipertahankan dengan agama? Orang memang akan mempertanyakan ini, bahkan memprotes, di sebuah masa ketika George Washington sudah lama mati, ketika dunia bukan lagi dunia presiden pertama Amerika itu, ketika menjelang awal abad ke-21 atas nama agama di negeri itu seorang dokter yang menyetujui aborsi ditembak ma-

ti, ketika di Israel seorang perdana menteri yang ingin berdamai dengan Palestina dibunuh, dan ketika Salman Rushdie, yang menulis sebuah novel yang aneh dan provokatif, hampir mati oleh karena fatwa seorang ayatullah besar.

Iman dan intoleransi memang tak selamanya berjalan bergandengan, tetapi iman yang diteriakkan dalam persaingan politik akan menjadi dekat dengan kekuasaan—dan kita tahu bagaimana bisa berbahayanya kekuasaan. Iman juga punya bahayanya sendiri. Yakni ketika tak disadari bahwa ia tak mungkin membuat sebuah masyarakat akan mencapai penuh idealnya—karena dunia tak pernah akan jadi surga. "Keadilan", seperti halnya "ketertiban", adalah "penanda yang kosong", *empty signifiers*, untuk memakai pengertian Ernesto Laclau. "Kosong" di sini bukannya sama dengan kata-kata hampa, melainkan sesuatu yang tak dengan sendirinya punya isi yang positif, karena yang dimaksudkan hanya kebalikan dan batas kehidupan yang dialami dalam sejarah: "keadilan" menandai sesuatu yang tak ada dalam suasana tak adil yang meluas, juga "ketertiban" menandai sesuatu yang tak ada di tengah kekacauan umum. Bagaimana bentuk keadilan dan ketertiban itu, akan bergantung pada pergulatan hegemonik dari semua partisipan proses politik. Di ujungnya, ada yang akan menang, tapi toh akhirnya tak akan unggul selama-lamanya.

Iman dan moralitas juga penanda seperti itu: makna keduanya pada akhirnya akan diisi oleh siapa yang buat sementara, dalam sejarah, memegang hegemoni. Tuhan sering dianggap berada di pihak kita, tanpa kita bertanya jika demikian siapa yang sebenarnya bertanggung jawab atas laku kita. Tapi imankah itu? Mungkin bukan. Barangkali pelayan tua dalam cerita Hemingway itu justru yang benar: manusia baru bisa untuk tak melibatkan Tuhan dalam sejarah yang sering meleset ketika ia berdoa, "*Hail nothing full of nothing, nothing is with thee.*"

Tempo, 10 September 2000

TAKHAYUL

SETIAP kita diam-diam merindukan hantu dan mambang, pelesit dan peri, dan takhayul yang tak terkendali. Saya ingat masa kanak yang kadang melihat bayangan jin di tembok gudang atau di antara lebatnya daun nangka. Saya ingat akan ibu yang bercerita bahwa bapak sering mendatangi pohon sawo di pojok halaman di larut senja, untuk berunding dengan para roh halus agar anak-anak tak diganggu sebelum tidur. Di saat seperti itu, keris sering terbang malam dari sarungnya, dan genderuwo duduk mengisap lisong di dahan jati. Kita takut, tentu. Tapi kita juga asyik dalam dunia yang lebih ramai dengan yang tak terduga-duga, sebuah dunia yang tiap hari disingkirkan oleh siang, ditutupi oleh malam.

Kemudian kita dewasa, dan itu artinya jadi lebih praktis. Takhayul pun jadi bagian dan semangat hidup yang mencari dan memperoleh manfaat. Setan konon dipergunakan untuk menambah kekayaan, dan para jin dikerahkan untuk mengawal rapat NU. Hantu, tuyul, wewe gombel, kuntilanak, jananabadra—dan segala makhluk dunia lain yang entah dan mana mendapatkan nama mereka—jadi roh instrumental. Kita jadi dewasa. Kita mungkin masih berasa takut, tapi dunia roh halus telah jadi satu dataran belaka—dataran di mana ada berarti berguna.

Atau kita dewasa karena hantu-hantu terusir oleh cara baru kita mengetahui alam. Kita belajar tentang logam yang memuai karena panas, magnet yang bisa ditularkan ke sebuah batang besi, rembulan yang gersang dan berkawah, dan apa sebenarnya pelangi. Dari gelap terbitlah terang, dan apa yang belum terjawab pun jadi problem, dan problem menggantikan misteri. Lalu kita pun membaca Stephen King atau menonton film horor. Rasa takut dan asyik kita pindahkan ke dunia fiksi.

Di zaman ini takhayul memang bisa merepotkan, mungkin mencelakakan. Seorang anak bayi mati di saat lahir. Dulu kita dengar ia diculik oleh sundel bolong yang lari telanjang ke hutan bambu seraya tertawa menggeletar di dalam gelap. Orang tak hendak menelaah bahwa sebabnya mungkin si ibu kekurangan gizi, atau si paraji bertangan kotor. Yang malang hanya tinggal malang, dan tak akan ada perubahan.

Takhayul juga bisa membuat rancu. Mana sebenarnya yang lebih mempesona atau ditakuti dan dihormati: Tuhan, atau orang yang sakti dan suci, atau penghuni dunia gaib? Yang Mahatunggal tak bisa dikatakan ”esa”, bila ia nyaris diperlakukan setingkat dengan para roh halus dalam soal misteri dan kekuatan supernatural. Itu sebabnya monotheisme dengan mudah melahirkan gerakan ”pemurnian”: doktrin Protestan menafikan kelaziman orang Katolik di Italia selatan yang memasang gambar Maria di dalam ceruk di sudut dinding, ajaran Wahabi melarang kelaziman orang muslim di Jawa Tengah yang datang ke makam suci untuk mencari berkah. Yang disembah hanya Allah. Dalam hal ini, gerakan ”pemurnian”—seperti sering dikatakan—sama semangatnya dengan gerakan modernisasi: takhayul dianggap mengacau, sebab theologi harus tertib, iman harus lurus, apa yang dituju harus jelas. Seperti rencana pembangunan ekonomi: ada pemikiran dasar, ada target yang akurat, ada hasil yang bisa dipastikan.

Tapi akan di mana akhirnya rasa tergetar oleh yang tak terduga-duga? Akan di mana rasa gairah terhadap apa yang tak terkendali? Bila semua harus dikontrol, juga khayal dan pesonanya, yang akan terhampar hanya sebuah gurun.

Itulah yang akhirnya dihadirkan oleh Rahib Thérapion dalam salah satu cerita Timur karya Marguerite Yourcenar. Rahib yang teguh itu hidup di tebing Sungai Cephise. Ia tinggal di kalangan para petani yang memuja Yesus tapi juga ”tetap bersikeras memu-

ja dewa-dewi penghuni pohon atau yang muncul dari dalam air menggelora". Setiap malam, para petani itu meletakkan sepinggan susu di bawah pohon platan, sebagai persembahan bagi para peri.

Thérapion tak menyukai ini. Para peri itu baginya ibarat sekawan serigala betina atau segerombolan pelacur. Mereka lapar dan menggoda. Tentu, mereka tak memanaskan syahwat sang Rahib, tapi mereka punya dampak lain: akhirnya sang Rahib "tergoda untuk mempertanyakan kearifan Tuhan". Sebab, dengan menciptakan "makhluk-makhluk tak berguna dan mencelakakan", penciptaan seakan-akan hanya "sebuah permainan jahat yang disukai-Nya".

Sang Rahib pun waswas. Ia bertindak. Ia gergaji pohon platan tempat tinggal para peri. Ia bakar sebuah pohon zaitun tua. Ia basmi pohon cemara muda bersisik. Para petani tak berani memprotes. Mereka takut berselisih dengan Sang Bapa di surga. Namun, mereka cemas bila para peri akan pergi dan membawa raib sumber air. Mereka sedih pohon peneduh lapangan tempat mereka menari telah hilang, dan daerah sekeliling desa yang telah dibersihkan itu kian lebar dan kian membisu.

Tapi para petani itu patuh, juga ketika Thérapion menyuruh mereka menyumbat gua tempat persembunyian terakhir para peri.

Syahdan, di depan lubang gua itu kemudian didirikanlah sebuah tempat ibadah. Tapi benarkah Tuhan lebih menyukai sebuah konstruksi yang stabil dan sistematis, ketimbang hidup yang bergejolak dengan gelombang yang tak seragam? Benarkah Ia menghendaki tertib, pembersihan dan pemurnian, dan kepada-Nya kita bisa bicara, seperti yang dikeluhkan oleh sebuah sajak Amir Hamzah, "Engkau ganas, Engkau cemburu"?

Jangan-jangan tidak. Dalam cerita Yourcenar ada sebuah antitesis. Bunda Maria datang ke dusun itu dan berkata kepada Thé-

rapion, ”Siapa bilang kedamaian ilahi tidak menyentuh para peri, seperti halnya kijang-kijang betina dan kawanan domba?” Dan perempuan suci itu pun masuk ke gua, menjemput para peri yang tertindas di bawah, dan kembali. Dan balik jubahnya beterbanganlah ratusan burung layang-layang, penjelmaan baru para peri yang diselamatkan, dimerdekakan.

Setiap kita diam-diam merindukan keajaiban seperti itu. Bukan untuk sebuah pertunjukan kekuatan, tapi semacam pengakuan bahwa ada selalu yang tak terduga, ada yang selamanya tak terkendalikan, dan kita asyik, dan kita terpesona.

Tempo, 17 September 2000

SANG PASAR

SANG pasar tak pernah pingsan sendirian. Sebuah bom meledak di Bursa Efek Jakarta pada pertengahan September 2000. Kaca-kaca pecah, tembok berlubang, lebih dari 10 orang tewas. Tak ada erang yang panjang untuk yang mati dan luka. Yang lebih keras adalah teriak, ”Aduh, sang Pasar terkena.” Para pengusaha, para menteri, para pejabat tinggi, para aktivis politik, dan para teknokrat di IMF dan Bank Dunia secara serentak kecut hati. Setidaknya selama beberapa belas jam. Esok pagi mereka akan mencari koran dan menatap layar televisi, menyimak suratan grafik dari menit ke menit: angka yang merosot di semua portfolio, harga saham yang berjatuhan, nilai rupiah yang limbung.

Kita dinujum dengan nada yang gelap. Sang Pasar dalam keadaan gawat.

Kita cemas, sebab sejak tiga dasawarsa ini sang Pasar dinobatkan jadi sebuah kekuatan ampuh yang tak kasat mata. Jika ada tangan magis yang bisa mengarahkan ke mana hidup bersama akan terbawa, itulah dia. Jika ada daya yang mampu memberi isyarat di mana kekayaan dan kekuasaan akan berubah dan bergerak, itulah dia. Dialah yang merangsang perekonomian tumbuh. Dia juga yang agaknya membuat sejarah. Negara, pemerintahan, birokrasi—semua itu, seluruh jaring-jaring itu, tak akan dapat mengalahkannya. Di Indonesia bahkan orang mengukur baik-buruknya sebuah kabinet dari sejauh mana ia ”disukai Pasar”.

Tapi bom meledak di Bursa Efek dan kita bisa mempunyai sebuah cerita yang lain. Eksplosi yang mematikan itu menunjukkan bahwa sang Pasar—dengan segala kesaktiannya—juga perlu proteksi. Perlindungan itu baru berarti jika ia datang dari sesuatu yang terkait erat dengan birokrasi: agar bom tak jahanam lagi,

agar si teroris dapat ditangkap, agar dokumen tak musnah dan komputer aman, sang Pasar membutuhkan sesuatu yang punya organisasi efektif, luas jangkauannya, teratur cara bekerjanya—dan berada dalam posisi yang tak tersentuh oleh sang Pasar itu sendiri. Daftarnya bisa panjang: sepasukan penjinak bom, intelijen, batalyon yang bersenjata, penjaga dan administrator rumah tahanan, sederet jaksa, sejumlah hakim, dan mungkin pula sebuah regu tembak. Mereka itu harus diletakkan di satu tempat di mana mereka bukan sejumlah komoditas.

Sebab, sang Pasar membutuhkan ruang yang aman. Pada akhirnya ia memerlukan apa yang bisa disebut sebagai birokratisasi kekerasan. Ia tak akan bisa bertahan di kancah kekerasan yang merusak secara tak terduga-duga, seperti bom di Bursa Efek itu. Para perompak lanun di Laut Cina Selatan yang membajak barang perniagaan di kapal-kapal, para penggarong bank di kota-kota—semua itu adalah bentuk kekerasan yang justru semakin menakutkan, dan semakin destruktif, karena salah satu sendinya adalah ketak-pastian.

Tentu, sang Pasar pintar menari dalam ketak-pastian: Bursa Efek jadi hidup karena ada nilai saham yang turun dan ada yang naik. Transaksi berlangsung justru karena itu. Tanpa fluktuasi, spekulasi tak akan bergerak dan orang tak bisa menambah untung. Dengan kata lain, setiap hari adalah hari yang bisa mengandung kejutan. Saya ingat lelucon Mark Twain tentang bursa. Oktober, katanya, adalah bulan yang penuh risiko buat bermain di pasar modal. Begitu juga bulan Mei, Juli, September, Maret, April, November, Agustus, Februari, Juni, Desember, Januari....

Tapi dalam ketak-pastian yang terus-menerus itu manusia mau tak mau ingin memperkecil risiko. Kekerasan yang tak terduga-duga harus dibuat untuk bisa masuk hitungan. Dan birokratisasi pun berkembang.

Italia utara, tahun 1176. Di Legnano, satu pasukan para kesa-

tria Jerman yang hidup sebagai garong datang menyerbu untuk menjarah kota itu. Tapi, berbeda dengan di tempat lain, di Legnano ternyata para penyerbu dapat dikalahkan oleh warga yang mempersenjatai diri dan bersiap siaga. Sebuah tindakan sukarela.

Kemudian zaman berubah. Kekuatan pertahanan macam itu tak memadai lagi. Pasukan warga seperti di Legnano hanya bisa efektif bila ada disiplin dan ada pertalian yang tumbuh dan rasa ikut memiliki. Namun, ketika perdagangan ramai, ikatan primer di dalam tubuh masyarakat pun retak: ada yang miskin dan ada yang kaya, ada majikan dan ada penjual tenaga. Kota-kota makin rentan oleh konflik di dalam kancahnya sendiri.

Maka orang pun terpaksa menyewa tenaga orang lain buat pertahanan dan kontrak pun dibuat dan lahirlah *condotierri* (dari kata *condotta*, kontrak). Tenaga kontrakan ini akhirnya bukan saja menghendaki keterampilan individual, tapi juga manajemen. Birokratisasi kekerasan lahir, juga pemegang monopoli kekerasan: hadirlah angkatan perang profesional.

Tapi bersamaan dengan itu sebuah masyarakat memerlukan seperangkat perlengkapan yang membuat sebuah negara disusun: ada kantor pajak, peradilan, pembuat aturan dan undang-undang, dan ada kekuatan penjaga keseimbangan. Sang pemegang monopoli kekerasan harus bisa tetap tunduk kepada warga yang membayar pajak dan membiayai ongkos birokratisasi itu. Bedil harus punya tuannya.

Dengan demikian, sang Pasar diharapkan bebas dan tak menyentuh prasarana itu. Komersialisasi harus berhenti di wilayah ini. Tentara tak boleh digerakkan oleh penawar upah yang paling mahal. Nasib buruk akan menimpa sebuah kota bila sang Pasar juga merasuk kemari, dan negara tak lagi berlaku sebagai negara, melainkan sebagai sebuah ruang bursa yang gelap: para jenderal menawarkan servis militer ke para peminat yang ingin menggunakan kekerasan—mungkin seorang yang ingin menagih utang,

mungkin seorang pemilik kasino gelap dan bordil, mungkin seorang pemasok narkoba, mungkin pula seorang tokoh yang sakit hati.

Akhirnya siapa yang tak mampu tak akan terlindungi. Persis seperti sopir-sopir yang tewas oleh ledakan bom di Bursa Efek Jakarta di hari itu: sang korban bahkan tak dibicarakan lagi beberapa jam setelah televisi dimatikan.

Tempo, 24 September 2000

JARAK

"Saya datang dari Atambua, dan saya menyaksikan keganasan itu. Tiga orang yang dibantai. Tubuh yang jadi arang. Jasad yang dibakar ramai-ramai oleh para anggota milisia yang mengamuk. Saya melihat dari jarak yang tak begitu jauh, 500 meter. Saya ketakutan, saya marah, saya tak berdaya"—dari catatan sebuah wawancara.

"Saya berada di Bursa Efek Jakarta, ketika bom itu meledak. Saya dekat dengan pintu masuk, dalam jarak 50 meter dari tempat parkir. Saya mendengar letupan yang mengerikan. Kemudian asap. Kemudian kegaduhan. Kemudian tubuh-tubuh yang diangkut satu demi satu ke luar. Hangus. Saya tidak tahu apa yang menyebabkan orang melakukan kekejaman ini"—dari catatan sebuah wawancara lain.

CHARLIE chaplin pernah mengatakan bahwa dalam *close-up*, hidup adalah sebuah tragedi, tapi dalam *long-shot*, ia sebuah komedi. Saya kira ia hanya separuh benar.

Atambua. Jakarta. Dua tempat, dua jarak. Keduanya bisa dikatakan dekat tapi sekaligus juga jauh. Sebab apa artinya jauh dan dekat? Kita sudah dengar klise itu berkali-kali: "Ini abad ke-21, dan ruang dan waktu telah diringkas oleh teknologi informasi."

Tetapi begitu banyak informasi datang, begitu lekas. Kita akhirnya seperti tidak berdaya—atau kita hanya sedikit berdaya: kita memilih satu di antara jutaan data itu, dan kita memilihnya dengan mata, pikiran, dan kemurahan hati yang terbatas.

Di Atambua ada warga negara Amerika yang jadi korban. Bagi orang Amerika, terutama di Washington DC, kematian tiga orang di Atambua praktis jadi satu-satunya kabar. Di Jakarta sekitar 10 orang dikabarkan mati. Pasar modal berantakan, ekonomi terancam, keamanan makin mencemaskan. Bagi orang-

orang Indonesia, terutama yang hidup di Ibu Kota, ledakan bom di bursa itu lebih mendesak ke fokus ketimbang kebengisan di perbatasan Timor Barat.

Kita memang kini bisa bertepuk tangan untuk arus informasi yang tak terbendung. Yang sering kita lupakan ialah bahwa informasi bukan sekadar sesuatu yang datang masuk ke kesadaran kita. Informasi mendapatkan bentuknya dalam (dan dari) proses ketika ia diterima dan ditafsirkan. Tak ada informasi *an sich*, yang tak diterima dan tak diinterpretasikan. Dan tak ada interpretasi yang tak menempuh jarak dan kesalahan.

Dengan kata lain, si penerima informasi bukanlah sebuah tong kosong. Ia tak hanya menelan suara dan memantulkan gema suara itu. Ia juga pembuat. Informasi adalah ”eks-formasi”. Ia tak pernah ada untuk dirinya sendiri. Ia dengan sendirinya sebuah hasil reproduksi, apalagi ketika ia diolah dan ditanggapi. Kekejaman di Atambua, kengerian di Jakarta: keduanya bukan sekadar fakta. Masing-masing sebuah cerita.

Charlie Chaplin pernah mengatakan bahwa dalam *close-up*, hidup adalah sebuah tragedi, tapi dalam *long-shot*, ia sebuah komedi. Saya kira ia hanya separuh benar. Dilihat dari dekat memang hidup sebuah tragedi, tapi dilihat dari jauh yang kita temukan bukanlah sebuah komedi, melainkan sebuah parodi: sebuah tiruan, tetapi tak sepenuhnya tiruan, sebab ada cemooh di dalamnya terhadap yang ditirukan.

Di zaman media massa ini, tiap kejadian hanya menjadi ”kejadian” ketika ia dianggap sebagai berita. Berita sebenarnya adalah sebuah rekonstruksi. Dengan kata lain, sebuah tiruan. Tapi dalam tiap tiruan kita selalu bertemu dengan jarak waktu dan tempat. Kita tak tahu seberapa akurat dan piawai tiruan itu dalam menempuh jarak itu. Sementara itu, di zaman media massa ini, informasi bisa saling bantah dengan tangkas dan cerdas. Akhirnya soalnya seakan-akan bukan lagi benar atau tak benar. Infor-

masi akhirnya terasa hanya soal efektivitas, dan efektif atau tidaknya sebuah informasi adalah sebuah masalah hegemoni.

Dalam keadaan seperti itu, kebenaran menjadi sesuatu yang tak dengan sendirinya hadir. Tiap sikap ngotot untuk memperoleh kebenaran akan terasa berlebihan, mungkin malah menggelikan. Dan kita pun tak sungguh-sungguh lagi bertanya: benarkah ada orang yang dibunuh dalam peristiwa 27 Juli 1996 di Jakarta? Berapa orang diperkosa di bulan Mei 1998? Ya, kita tak bertanya, karena dalam pelbagai kabar tentang perang dan kekerasan, korban pertama yang gugur adalah kebenaran.

Tapi coba kita baca catatan wawancara itu lagi: *"Saya datang dari Atambua, dan saya menyaksikan keganasan itu...."* Coba juga baca lagi ini *"Saya berada di Bursa Efek Jakarta, ketika bom itu meledak.... Saya mendengar letupan yang mengerikan...."*

Kekejaman di Atambua, kengerian di Jakarta: bagaimana kita tidak akan ngotot untuk memperoleh kebenaran, walaupun dengan itu kita mudah dicemooh dalam sebuah parodi? Kita tahu, "kebenaran" itu tak akan terjangkau. Tapi kita berhadapan dengan sebuah tragedi, dan tiap tragedi menuntut sebuah momen etis: dalam tiap sengsara dan duka, harus ada saat ketika kita harus memilih langkah yang membebaskan manusia dari sengsara dan duka. Tentu saja pembebasan itu baru punya arti bila ia berlaku untuk siapa saja, di mana saja, kapan saja. Dengan kata lain: sesuatu yang universal.

Tapi mungkinkah? Dunia kini asyik mengelu-elukan keragaman. Sesuatu yang "universal" sering dianggap memotong dan menindas apa saja yang khas dan yang beda. Hak asasi manusia disebut "universal" tapi orang syak bahwa yang jadi model "manusia" jangan-jangan orang kulit putih di Eropa yang tak pernah jadi kuli. Orang syak karena tak percaya lagi akan hal-hal yang bisa menyatukan manusia di satu tali nasib. Terutama di suatu masa ketika modal bisa mengukuhkan mereka yang di atas dan

membungkam yang di bawah....

Tapi awas. Di Atambua ada orang Amerika yang mati dan di Bursa Efek Jakarta ada sejumlah sopir yang tewas: ketika kita hanya berteriak untuk yang satu dan tidak untuk yang lain, kita telah melepaskan sebuah momen etis. Tragedi tak akan menjadi pembebasan. Tragedi tak berhenti. Tak hanya di Atambua, tak hanya di Jakarta.

Tempo, 1 Oktober 2000

PUNGGUK

ADA sesuatu dalam diri kita yang seperti si burung punggguk. Sebuah pepatah Melayu menggambarkan seekor burung buruk yang pada malam hari hinggap di dahan yang tenang dan memandang ke langit. Ia memandang ke bulan. Orang-orang tua kita memakai adegan itu untuk melukiskan sebuah hasrat yang sia-sia, sebuah cinta yang tak sampai, ”Bagai pungguk merindukan bulan.” Dan kita seakan-akan mendengar suara unggas yang serak, suram, sedih, seperti suara cinta murung Billie Holiday: *I am a fool to want you....*

Ada selalu dalam diri kita yang seperti seekor burung pungguk, dengan atau tanpa kisah cinta yang tak terbalas. Kita terbang untuk mendapatkan, tapi tak mampu menjangkau apa yang diniatkan. Di bawah kita: gaya berat bumi. Kita harus hinggap di dunia yang kontingen, di pohon yang tumbuh dari tanah dan menjulang dalam waktu yang berubah.

Kesadaran itu kini tiba-tiba penting. Ia bukan keasyikan seorang pemikir yang berbaring sendirian. Ia menyangkut orang banyak—terutama jika kita masih belum ingin menelan pil tidur seraya membaca berita Indonesia dari hari ke hari sejak 1999: penganggur yang berjumlah 38 juta, utang swasta yang mencapai sekitar $ 100 miliar, korupsi yang kian meruyak, pembunuhan dan hukum rimba yang belum berakhir....

Pernah, pada suatu hari, suara paling penuh harap adalah suara mereka yang menyerukan ”reformasi”. Hari itu ada kemarahan, tapi juga amat kuat harapan. Sebuah kekuasaan yang bertumpu pada intimidasi dan korupsi harus ditumbangkan. Indonesia mesti dilahirkan kembali, dan bisa. Dan ternyata di tahun 1998 kekuasaan itu runtuh, tapi dua tahun kemudian tak ada lagi yang menyuarakan harapan. Yang terdengar: cemas, cemas, cemas.

Dan kepemimpinan yang hilang.

Kritik kini memang bebas diteriakkan, tapi pemerintah hanya menggemari leluconnya sendiri. Parlemen cuma segudang berisik. Semua orang seakan terjebak di gang buntu di sebuah kampung orang gila. Yang dulu pernah berharap, yang dulu pernah punya agenda, yang dulu melihat bahwa nun di sana ada titik yang gilang-gemilang seperti bulan kini telah tiba pada sebuah kesimpulan: "Kami hanya burung-burung pungguk."

Berputus asa? Atau bertambah bijaksana? Hanya ini yang kita ketahui: masa depan yang dijanjikan itu tak memberi isyarat akan datang. Mungkin tak akan pernah datang. Dalam arti itu, reformasi atau revolusi tak pernah berakhir. Dulu Sukarno sering mengutip kata-kata Nehru, "*For a fighting nation there is no journey's end*." Indonesia kemudian mengalaminya sendiri.

Di tahun 1945, Indonesia berdiri dengan harapan. Kemerdekaan (dalam kiasan Bung Karno) adalah sebuah "jembatan emas" ke arah "masyarakat yang adil dan makmur". Tapi dengan segera kita tahu ada yang salah dalam metafor itu. Ternyata jembatan itu adalah sebuah konstruksi yang dibangun terus-menerus dan sebab itu menumpuk-unggunkan runtuhan, menggerogoti bumi dan membuat lubang-lubang yang menganga seperti liang lahat yang acak. Ada bau bangkai, ada bekas kegagalan, ada jejak mereka yang tersesat. Kemerdekaan adalah sebuah jembatan yang dibelah tujuh.

Apa akhirnya? Tahun 1945: setelah kemerdekaan, kekecewaan. Tahun 1958: Bung Karno ingin mengobati kekecewaan itu dan ia menyerukan "penemuan kembali revolusi kita". Hasilnya: keambrukan ekonomi, kemacetan politik dan konflik yang meledak menjadi pembantaian. Tahun 1966: "Orde Baru" ingin mengoreksi apa yang dicoba di tahun 1958: dengan pembangunan ekonomi. Hasilnya penindasan. Tahun 1998: Reformasi (juga sebuah koreksi) dikibarkan. Hasilnya....

Agenda politik silih berganti. Tampaknya tiap hasil hanyalah sebuah kerja yang ”belum selesai, belum apa-apa”, seperti kata Chairil Anwar dalam sebuah sajak tentang mereka yang gugur untuk Indonesia yang merdeka. ”Kerja belum selesai”, dan itu berarti sebuah hamparan reruntukan. Kian lama puing itu kian menjulang, dan kita, yang melihatnya—seraya terbang maju bagaikan sang Malaikat Sejarah—akhirnya akan cuma menyerah: sekali pungguk tetap pungguk.

Dengan kata lain, kita akan kecut hati, dan dunia tampak tetap bandel, dan bulan begitu jauh. Tapi apa yang terjadi seandainya sejarah tak bergerak karena dunia tak dicoba diubah?

Kita ragu adakah kita punya banyak pilihan. Kita bisa untuk tak percaya bahwa hal ihwal yang merundung kita (korupsi & kekerasan & Gus Dur & kekacauan) saling berkait sebagai satu totalitas. Kita bisa memilih untuk tak mengubah dunia secara lengkap. Kita bisa memecahkan soal hanya tatkala satu soal memergoki kita. Kita sadar kita tak punya lagi ”narasi agung”. Kita tak percaya lagi ada sebuah Sebab Besar yang hadir. Tapi tidakkah, seperti kata Slavoj Žižek, langkah setapak-setapak itu hanya sebuah politik ”reformis” yang menolak Utopia, yang sebenarnya sebuah ”jalan pintas yang tak sah”?

Barangkali kita akhirnya memang tak bisa menyalahkan si pungguk. Ia memang merindukan bulan. Tapi bulan itu, sesuatu yang riil, menyediakan sebuah arah, yang bersih terangnya dan kuat pukaunya. Sebuah arah yang menggairahkan adalah sebuah sumber energi. Lalu kita pun menempuh perjalanan, dan kita akan mencapai satu titik untuk kemudian berangkat ke titik lain: sebuah progresi, bukan gerak mabuk yang sebenarnya berhenti.

Tentu, bulan tetap bulan dan si pungguk tak mungkin sampai. Tapi sejarah tampaknya bergerak karena kita punya harapan, yang mustahil, dan perlu.

Tempo, 8 Oktober 2000

PRAJURIT

BAIKLAH saya bercerita tentang tentara dan orang-orang yang diam. Ada satu kejadian di Desa Tablanusu di Kecamatan Depapre, sekitar 60 kilometer dari Jayapura di Papua Barat. Di sana pernah ada sebuah pos militer. Selama dua tahun lamanya prajurit TNI hadir, karena di Tanah Merah konon begitu kuat suara yang menginginkan pemberontakan. Sejumlah prajurit tinggal, berjaga-jaga, di antara rakyat setempat.

Pergaulan dengan rakyat itu tak luar biasa akrab, tapi tak ada konflik yang meletik. Prajurit-prajurit itu membantu membangun rumah guru. Mereka juga mencoba menghormati adat. Pada suatu hari, ketika mereka ketahuan sering pergi berburu burung dengan bedil, para tetua datang menegur mereka—dan mereka menurut. Mungkin komandan mereka percaya akan ajaran yang diambil dari zaman gerilya dulu, rakyat adalah air, tentara adalah ikan.

Agustus 2000, pos tentara itu ditutup. Para prajurit ditarik. Yang ditinggalkan hanya sebuah monumen dari semen. Tugu itu dibangun untuk mengingat kehadiran mereka. Tapi, begitu mereka pergi, penduduk melakukan sesuatu yang mengejutkan: monumen itu dihancurkan. Bersama papan nama pos militer yang dicampakkan, puing dibiarkan terserak. Seakan-akan runtukan itu telah jadi monumen tersendiri: sebuah peringatan tentang rasa tak suka yang terpendam.

Prajurit-prajurit itu: apa yang akan mereka katakan tentang tentara dan ketidaksukaan orang?

Barangkali hari telah berganti: ada yang dulu tak diketahui dan kini dikemukakan. Mereka yang bersenjata selama ini tak pernah tahu bahwa kiasan tentang ikan dan air adalah kiasan yang menyesatkan.

Rakyat bukan air, bentuk cair hidrogen dan oksigen yang hadir pasif. Rakyat—kalangan mana pun yang bisa disebut demikian—juga butuh zat asam dan perlu ruang. Mereka juga sejenis ikan, di sebuah dunia yang tak pasti dan selalu dalam keterbatasan. Dan tentu saja: ketika ada ikan yang memegang senjata dan ada yang tidak, ketakpastian dan keterbatasan itu jadi sumber rasa waswas yang panjang. Siapa yang lebih kuat—juga ketika dia tersenyum manis—akan terasa mengancam. Mungkin merebut. Terutama ketika tak ada sesuatu pun (kecuali petuah dan dongeng kebaikan hati) yang menghalangi mereka untuk mengancam dan merebut. Dan di Indonesia, betapa sering ancaman dan perebutan itu terjadi—atas nyawa, atas tanah, atas hak berbicara.

Rakyat bukan air dan tentara bukan ikan, karena ikan tak pernah akan bersengketa dengan air. Tapi sejarah bisa bercerita bahwa prajurit-prajurit sering berbenturan dengan penduduk yang tak terlatih bersenjata, dan kita tak pernah lupa bahwa dalam hidup keduanya tak ada yang ajek seperti hidup ikan dan air. Senjata mengubah manusia, sebagaimana manusia mengubah senjata.

Di Cina, mungkin sekitar abad ke-5 sebelum Masehi, mungkin sebelum zaman Han, sebuah senjata baru ditemukan: busur silang. Menggunakannya hampir segampang orang sekarang menggunakan pistol. Tak diperlukan tenaga istimewa untuk mengokang dan membidikkannya, apalagi setelah di awal abad ke-11 seorang bernama Li Ting menemukan sanggurdi yang memungkinkan si busur direntangkan dengan otot kaki. Kepraktisan ini punya dampak: bila buat menggunakan busur panjang secara efektif seseorang harus berlatih memanah bertahun-tahun, buat menguasai keterampilan menembakkan busur silang seorang hanya perlu dilatih beberapa jam.

Maka tak perlu kelompok manusia yang khusus. Tak perlu berkembang kaum samurai seperti di Jepang untuk menjadi teknisi kekerasan. Tak ada kasta jagoan yang punya privilese. Bahkan

Wang An-Shih, seorang menteri di abad ke-11, mengatakan sesuatu yang seakan-akan kebenaran: Orang berpendidikan akan memandang rendah orang-orang yang membawa senjata.

Memang, ketika perang disiapkan, mereka yang membawa senjata tak lebih menentukan ketimbang mereka yang memproduksikan senjata. Sebuah buku sejarah tentang teknologi, tentara, dan masyarakat, *The Pursuit of Power*, oleh William H. McNeill, menyebutkan bahwa busur silang yang sederhana itu justru memerlukan kemampuan teknis yang piawai untuk membuatnya. Juga: bahan dasar yang cukup yang harus didatangkan dari jauh—terutama jika ada sejuta prajurit yang harus dipersenjatai. Ekonomi pasarlah yang bisa memungkinkan arus suplai yang deras. Dengan kata lain, sebuah peperangan juga mengerahkan tukang yang ahli dan saudagar yang bersemangat, dan sebuah pemerintahan yang bisa mengelola semuanya. Prajurit adalah peran yang sekunder.

Seandainya kita prajurit di hari ini, akan bertanyakah kita kenapa peran itu justru terlukis dahsyat?

Memang, kian canggih dan rumit senjata, kian diperlukan latihan yang cukup. Kian kompleks kombinasi alat-alat pembunuhan, kian dibutuhkan kemampuan manajerial yang tinggi. Di situ tentara punya kelebihan. Sebab itu pula prajurit-prajurit sering membawa mimpi praetorian: mimpi orang bersenjata yang merasa layak memimpin orang yang tak bersenjata.

Tapi benarkah? Indonesia punya catatan panjang: para teknisi kekerasan cenderung membawa tabiat kekerasan ke dalam sebuah ruang yang lebih sering tak memerlukan kekerasan. Seorang tentara yang baik, yang biasa melibas dengan tegas dan dengan cepat, memang harus sempit pandang, serba curiga, tak sabar—juga di depan hidup yang luas dan sering tak jelas. Seorang jenderal yang baik adalah seorang yang seperti garis lurus, dan seperti kata Pangeran Andrew dalam *Perang dan Damai* Tolstoy, haram

baginya untuk berpikir tentang apa yang adil dan tak adil. Terlalu rumit.

Tempo, 15 Oktober 2000

GAO

SEBUAH buku bisa juga sebuah kekacauan. ”Kau gabungkan catatan perjalanan, celoteh moralistis, perasaan, catatan, coretan, diskusi tanpa teori, dongeng yang tak mirip dongeng, kau salin beberapa lagu rakyat, kau tambahkan omong kosong yang seakan-akan legenda, padahal itu karanganmu sendiri, dan kau sebut semua itu sebuah fiksi”—itulah sederet kata yang dikutip dari *Gunung Sukma* (atau, dalam bahasa Inggris, *Soul Mountain*) karya Gao Xingjian: sebuah centang-perenang setebal 560 halaman, yang untuk mudahnya disebut ”novel”. Gao pasti berbicara dengan sedikit cemooh tentang keseniannya sendiri.

Sebuah buku bisa berarti sebuah huru-hara—jika kita hidup di sebuah republik yang menghendaki ketertiban yang klasik. Mungkin itu sebabnya Gao Xingjian jadi perkara. Sampai tahun 1987 ia hidup di Republik Rakyat Cina, di bawah sebuah partai yang merasa harus—dan bisa—mengatur apa saja, termasuk prosa dan puisi. Pada tahun 1983, *Halte* (dalam bahasa Inggris, *Bus Stop*)—lakon Gao yang mengingatkan kita akan *Menunggu Godot* karya Beckett—dikutuk oleh Partai sebagai ”polusi kerohanian”.

Aneh atau tak aneh, dalam diri tiap partai komunis ada sesuatu yang justru tak revolusioner—suatu ambisi yang dimimpikan Plato di zaman purba. Dalam gambaran ini, ada sebuah republik di mana tak ada puisi yang gila-gilaan. Bagi Plato, puisi datang dari ide, bukan ekspresi perasaan atau kehidupan, yang umumnya ruwet, riuh, dan berubah-ubah. Puisi adalah ketertiban yang diciptakan kembali. Puisi adalah sebuah orde baru.

Tapi orde itu begitu sesak, dan gerakan Modernisme sejak awal abad ke-20 menampiknya: seni dan kesusastraan menyatakan se-

buah semangat untuk tampil lasak dan berantakan. Dalam elan modernis, hal ihwal tak disusun berurutan, melainkan secara serentak dihadirkan. Hal ihwal dilepas dalam keadaan tumpang tindih. Bentuk montase jadi penting, bentuk yang strukturnya rapi jadi tampak palsu. Di masa ini, seni, dalam kata-kata André Gide, adalah "sebuah eksploitasi atas sebuah ketidakpastian".

Barangkali itu sebabnya Gao—seorang pelanjut Modernisme, meskipun ia pernah mengatakan dirinya "seorang modernis yang gagal"—jadi masalah ketertiban: ketidakpastian adalah sesuatu yang tak sesuai dengan sebuah paham yang yakin bahwa sosialismenya adalah ilmiah. Ketidakpastian juga bertentangan dengan sebuah proyek yang bertekad mengubah dunia. Ketidakpastian adalah sebuah dosa.

Gao lahir pada tahun 1940 di Provinsi Jiangxi di Timur. Hampir sejak masa kecilnya ia berada di bawah sebuah sistem yang menampik dosa itu. Tapi bagaimana ia bisa yakin bahwa hidup adalah sebuah garis lurus, dari titik nol ke titik yang paling tinggi? Pada tahun 1982 dokter mengatakan ia mengidap kanker paru-paru. Setahun kemudian ia dikutuk Partai.

Antara kesadaran akan keterbatasan diri dan hasrat untuk menjadi diri sendiri itulah ia pergi selama lima bulan, menempuh 15 ribu kilometer ke pedalaman Cina—dan hasilnya adalah *Gunung Sukma*.

Alkisah, sepanjang Sungai Yangtze, banyak hal tak bisa diseragamkan: para rahib, orang-orang yang menyepi, penyanyi, juga seorang perempuan tua tanpa gigi yang berkisah tentang "manusia renik" yang tinggal telanjang di tenggorokan kita, yang makan dahak kita, dan di malam hari suka keluar untuk melapor kepada Maharaja Langit. Kita juga dipapari apa yang mengerikan dalam Revolusi Kebudayaan, dan apa yang asyik: "aku" pengarang berhasil menjinakkan perempuan dalam pelukan. Di sini, seks punya sifat mendua: pembebasan dan penindasan. Seperti

Revolusi Cina sendiri.

Yang dibebaskan adalah petani dan buruh sebagai kelas, tapi yang tertindas adalah yang ”lain” dari acuan kelas. Yang dihabisi. adalah yang beda. Mungkin sebab itu Modernisme di Cina setelah Mao berbeda dengan Modernisme Eropa, di mana sang ego justru surut ke belakang. Penyair, kata Mallarmé, bukan subyek yang mengatur kata-kata, melainkan justru ”menyerah kepada prakarsa kata-kata.” Dibandingkan dengan itu, subyek, ekspresi seorang individu, masih penting bagi Gao, yang hidup dalam suasana kolektivis RRC: subyek tak surut, tapi beraneka ragam, seperti sosok-sosok di sepanjang Sungai Yangtze yang tak bisa diseragamkan, tak bisa ”di-kelas-kan”.

Memang akhirnya sebuah kekacauan. Dalam hal ini *Gunung Sukma* berbeda dengan *Bumi Manusia*. Novel Pramoedya Ananta Toer ini sebuah prosa yang tertib dan terkendali, yang mengacu kepada kesatupaduan yang jelas dan rasional. Kata dan bentuk, di tangan Pramoedya, seorang penganjur ”realisme sosialis” yang militan, adalah alat dalam proyek menjelaskan dan mengubah dunia. Sebaliknya dalam karya Gao, yang menentang ”realisme sosialis”, kata selalu bersayap, tak henti-hentinya terbang. Hanya Partai Komunis yang dengan sia-sia mencoba menjeratnya dan memulut sayapnya, agar jadi bagian dari barisan. Tapi Gao lepas. Akademi Swedia, yang bulan ini memberinya Hadiah Nobel Kesusastraan tahun 2000, menyebutnya sebagai seorang skeptis yang tak mengklaim bahwa ia bisa ”menjelaskan dunia”. Apalagi mengubahnya.

Pada tahun 1987 ia meninggalkan Cina, dan sampai kini tinggal di Bagnolet, satu bagian dari Kota Paris. Dalam hal itu ia agak mirip dengan Pramoedya Ananta Toer—meskipun keduanya datang dari penindasan, perlawanan, dan sikap di dua republik yang berbeda.

Tempo, 22 Oktober 2000

YERUSALEM

YERUSALEM: di sini Tuhan disebut tiap menit dan kebencian diteriakkan tiap hari. Mungkin di kota tua ini tiap lorong adalah jalan kesengsaraan, *via dolorosa,* dan tiap pejalan bergairah sebagai saksi kemahakuasaan. Di antara tembok batu yang menguning dan pohon zaitun, seakan-akan semua ini hadir: iman, kemutlakan, pengorbanan, kebengisan, rasa tergugah, juga sakit hati. Dan hasrat untuk abadi.

Beberapa puluh meter saja dari Masjidil Aqsa yang asri, berdiri kukuh Tembok Ratapan yang ditatah musim sepanjang dua milenia lebih. Beberapa ratus meter dari tempat ibadah Yahudi itu, berdiri Gereja Jirat Suci yang menghitam oleh debu yang lewat beratus-ratus tahun. Saya pernah bertanya kenapa Tuhan menciptakan semua itu—sejumlah perbedaan yang tak diterima sebagai perbedaan—dan dunia jadi Yerusalem yang luas: tempat yang tak henti-hentinya menyaksikan pertumpahan darah. Seorang teman menjawab: ”Kau sangka, Tuhan yang membuat semua ini?”

Tuhan menciptakan kebencian, ataukah sebaliknya, kebencian yang menciptakan Tuhan.... Itukah soalnya? Saya takut untuk berkesimpulan apa pun, takut jangan-jangan ada dwi-tunggal antara yang suci dan yang profan, dan ada yang mengerikan, mungkin pula menjijikkan, di dalam tiap kebenaran. Sebuah etsa *Jerusalem* karya William Blake bertuliskan sederet pertanyaan yang mengusik ini:

> *...What is a church and what is a theatre? Are they two and not one? Can they exist separate? Are not religion and politics the same thing? Brotherhood is religion, O demonstrations of reason dividing families in cruelty and pride!*

Blake menuliskannya di abad ke-18, tapi di abad ke-21 ini kita pun masih bertanya sepersis apa sebenarnya garis pembatas itu: apa gerangan sebuah gereja, tempat Tuhan disembah, dan apa pula sebuah panggung, tempat tontonan yang memainkan ilusi? Benarkah mereka tak merupakan satu hal belaka? Tidakkah agama juga politik? Tidakkah agama—yang membuat orang merasa saling bersaudara—juga sesuatu yang ”membagi keluarga-keluarga dalam kekejaman dan keangkuhan”?

Ada nada getir dalam pertanyaan Blake. Mungkin dia berlebihan mengharapkan perilaku religius yang 100 persen suci. Tapi mana mungkin? ”Gereja” bertaut dengan ”panggung”, dan ”agama” dengan ”politik”, karena manusia tak pernah menafsirkan Tuhannya bersendiri. Tak seorang pun hari ini yang ”seperti Musa di pucuk Tursina”, untuk memakai kalimat dari puisi Amir Hamzah. Di gunung itu hanya ada seorang manusia yang dihadapi sendiri oleh Tuhan, tapi kini kita tak hidup di ujung gunung dan gurun, melainkan dengan orang ramai, di suatu tempat, di suatu masa. Tuhan bersabda dan menjadi sejarah.

Ketika Tuhan menjadi sejarah, firman berjalan dari tempat ke tempat dan dari waktu ke waktu. Ia menempuh apa yang beragam, ia menemukan apa yang tak terduga. Ia menjadi sebuah *narrative*, sebuah penceritaan kembali hasrat dan tindakan. Dan kita tahu tindakan itu selalu berlangsung dengan tubuh yang berani tapi tergantung-gantung pada batas. Tak ada yang bisa absolut lagi, tak ada yang jadi makna yang final lagi. Tapi dengan itu pula firman tak pernah sendirian; ia hidup dengan yang lain-lain, dan berbantah, bersahut-sahutan, tumbuh, bercabang-cabang.

Tapi ada masanya Tuhan menjadi sejarah, ada pula masanya ketika sejarah menjadi Tuhan. Apa yang dibentuk dan dilakukan manusia—dengan jasad, nasib, dan hari-hari yang beraneka ragam itu—berkembang menjadi Maha Tunggal. Perbuatan menjadi pengalaman, dan pengalaman dirumuskan menjadi ajaran.

Ketika ajaran dipisahkan dari metaforanya, ia secara cepat atau lambat menjadi doktrin—sesuatu yang disembah.

Tragedi terjadi ketika Tuhan berhenti menjadi sejarah dan sejarah muncul menjadi Tuhan. Dengan kata lain, ketika keyakinan, yang tumbuh dari masa lalu, tak lagi berkaitan dengan rentannya perkara manusia di hari ini. Pada saat itulah yang kekal mengambil alih posisi yang fana.

Dalam lakon Sophokles, dewa-dewa mengambil alih nasib Oedipus. Ia ditakdirkan untuk membunuh ayahnya dan mengawini ibunya sendiri. Ia mencoba mengelak dari takdir itu, tapi gagal. Dan ia pun dihukum karena perbuatannya itu—atas nama keadilan. Dalam lakon Shakespeare, Hamlet yang bimbang akhirnya melakukan sesuatu yang memicu tragedi, ketika hantu sang ayah—yang datang dari alam barzah—berhasil mendorongnya untuk membalas dendam. Dalam *Bhagawad Gita*, Arjuna yang jeri karena harus membinasakan sanak saudaranya sendiri akhirnya turun perang, setelah Kresna, dengan wibawa dan pengetahuannya sebagai sang Wisnu, berhasil menguasai pikiran anak Pandu yang ragu itu. Dan perang antarkeluarga Bharata itu pun kian ganas, untuk akhirnya berakhir dengan kemenangan yang sia-sia.

Ada sesuatu yang luhur dan mengharukan dalam tindakan-tindakan itu, terutama jika kita mengabaikan kecamuk kebengisan dan kebencian dan orang-orang yang bergelimpangan mati. Mungkin itulah yang dirayakan di Yerusalem, dengan tragedi yang terjadi berkali-kali: manusia membunuh atau dibunuh sejak Perang Salib, baik untuk jadi syuhada ataupun karena ketakutan.

Kita tidak tahu sampai kapan. Ketika sejarah menjadi Tuhan, bahkan kebencian historis itu pun bisa dipertahankan jadi sesuatu yang kekal. Mungkin John Lennon benar: kita ukur rasa sakit kita dengan memakai Tuhan. "*God is a concept by which we measure our pain*".

Tempo, 29 Oktober 2000

VISNU

VISNU tidur dan manusia memasok mimpi ke dalam kantuknya. Visnu tidur di atas lautan yang tanpa batas, dan ia akan membiarkan mimpi berkecamuk, karena ia ingin selalu mengingat apa saja yang indah dan apa yang tak nista dari dunia.

Itulah yang harus dikerjakan manusia, demikian menurut salah satu kepercayaan Hindu: kita harus melakukan *dharma* kita, hingga yang indah tidak punah, dan jadi kenangan tentang kehidupan manusia. Kenangan itulah yang akan merupakan bagian penting dalam mimpi Visnu. Dan dengan mimpi yang baik, kelak, setelah alam semesta hancur, sang dewa pembangun akan bisa membentuk sebuah alam semesta lagi yang tak mengecewakan....

Ada kecemasan dalam cerita Hindu itu, ada juga harap. Problem kita dewasa ini ialah bahwa kita semakin jauh dari keyakinan seperti itu—keyakinan bahwa akan ada sebuah perubahan yang apokaliptik, sebuah kehancuran habis-habisan yang akan disusul oleh dunia yang lebih baik. Barangkali dunia bertambah tua dan capek. Telah bertumpuk catatan yang menceritakan revolusi-revolusi yang ingin menjebol dan membangun kemudian ternyata mirip sebuah epos yang hambar: yang dijebol tidak seluruhnya hancur dan yang dibangun tidak mengesankan. Kini kita mungkin masih bisa membayangkan Visnu yang tidur, tapi kita tidak yakin adakah sebuah lautan yang tanpa batas. Yang kian jelas ialah bahwa mimpi itu yang terbatas.

Bukannya tak ada lagi orang yang marah dan menuntut perubahan. Bahkan semakin banyak. Dulu kaum Marxis menduga bahwa karena kapitalisme menguasai seluruh dunia dan mencengkeram seluruh segi kehidupan, maka transformasi yang akan terjadi akan dilakukan oleh sang penuntut dan perombak

tunggal, yakni kaum proletar. Bukan karena kelas ini telah jadi makhluk dongeng sebagai sang pelopor yang suci, tapi karena—dengan cakar kapitalisme yang menjangkau ke mana-mana—praktis semua orang menjadi manusia yang diisap tenaganya.

Dengan demikian, amarah dan tuntutan buruh jadi amarah dan tuntutan siapa saja: sesuatu yang universal.

Tapi kini zaman memasuki sebuah tahap yang lain, dan Marx sudah lama pergi: modal memang merasuk ke mana-mana, tetapi orang seakan-akan telah kehilangan yang universal itu. Protes buruh hanya salah satu dari protes yang terdengar. Ada juga pekik peperangan perempuan, teriak orang hitam, cokelat, dan kuning, petisi pelbagai kelompok agama dan klaim atas hak sebuah ekspresi budaya yang tersisih. Riuh-rendah. Politik telah jadi sebuah persaingan kehendak yang terpisah-pisah. Yang hendak dihancurkan dan hendak ditegakkan tidak lagi satu. Yang universal telah digantikan oleh yang partikular.

Tidak mengherankan jika di dalam arena yang riuh-rendah itu, bukan saja orang semakin ragu benarkah "humanisme universal" memang ada, tapi juga adakah sebenarnya sistem yang akan tumbang dan perubahan terjadi. Lihat saja di sekitar kita: Indonesia seakan-akan mengalami transformasi tetapi juga seakan-akan tidak—sebab mungkin Indonesia (seperti pernah dikatakan V.S. Naipaul tentang India) telah menjadi "sejuta pembangkangan", dan "sejuta pembangkangan" pada akhirnya tidak akan menunjukkan ada reformasi yang mahabesar. Bahkan di bagian dunia di mana kapitalisme menjadi sistem yang tak bisa lagi diungkit, Revolusi (dengan "R") tak disebut lagi. Pemberontakan yang terpisah-pisah itu ditanggulangi satu demi satu. Hari Senin tuntutan hak-hak buruh dihadapi, mungkin dipenuhi, mungkin tidak. Hari Selasa protes kaum perempuan didengar, diterima atau diabaikan. Hari Rabu, sang sistem mendengarkan klaim dari X, dan hari Kamis dari Y.... Di ujung tahun, sang sistem tetap

tak kunjung tumbang.

Saya tak tahu inikah yang disebut ”perjuangan politik *post-modern*”—dengan kata lain: partikularisme dengan mimpi yang terbatas? Saya tidak tahu bisakah saya, yang hidup di Indonesia, sama-sama mengeluh seperti Slavoj Žižek, pemikir Slovenia yang banyak berbicara ke Eropa Barat itu, bahwa dengan itu tak ada lagi perlawanan terhadap ”totalitas dari Kapital”. Saya sendiri ragu benarkah manusia hanya bisa mengubah dunia sebatas dalam cakrawala yang mengungkungnya kini, sebab cakrawala itu akhirnya toh terbentuk dari langkah kita sendiri dalam menduga besarnya ruang. Dengan kata lain: keterbatasan mimpi kita akhirnya adalah hasil konstruksi kita sendiri.

Memang ada yang merisaukan dalam keterbasan, dan keributan, ”sejuta pembangkangan”. Saya risau bukan karena mereka beragam dan nyaring dan ramai. Saya risau karena ketika kita tak putus-putusnya merayakan yang partikular, kita akan meniadakan sebuah pertalian yang membuat politik menjadi punya nilai: pertalian antarkorban. Ada seorang sejarawan yang mengeluh bahwa yang menyatukan manusia dewasa ini justru kesadaran bahwa manusia bukanlah satu—dan saya kira tak ada yang lebih menyedihkan ketimbang itu. Ketika seorang anak Palestina yang terbunuh tidak punya pertalian lagi dengan seorang tua Israel yang tewas, dan seorang muslim yang dibantai tak punya nasib yang sama dengan seorang nasrani yang dipancung, bukan saja yang universal yang hilang, tetapi kehidupan itu sendiri yang ditiadakan.

Kita memang masing-masing bukan Visnu, dewa yang membangun dari mimpi di lautan yang tak terbatas. Kita terbatas, dan kita tahu sejarah tak dimulai dari yang universal, melainkan yang berangkat dari nasib yang partikular. Tapi dunia tak pemah berubah oleh suara yang tercekik sendirian, bukan?

Tempo, 5 November 2000

HIMNE

Di Leningrad, pahlawan tak mati-mati
—Hr. Bandaharo

DI sebuah sudut agak di luar Kota Leningrad berbaris ratusan makam yang hampir rata dengan bumi. Tiap petak nyaris ikut kusam di antara warna tanah yang gelap. Dulu, ketika kota Rusia itu belum diganti nama menjadi St Petersburg, para peziarah akan mendengar rekaman sebuah himne syahdu yang dimainkan oleh sebuah orkes besar, seakan-akan sedang datang lagu dari langit. Suasana takzim. Seperti ditulis penyair Hr. Bandaharo, ”pahlawan tak mati-mati” di sini—dan tak dikehendaki untuk mati. Pahlawan: mereka, yang dalam dingin yang hebat dan lapar yang merongrong mempertahankan kota itu dari kepungan pasukan Jerman tahun 1941-44. Mereka tak pernah menyerah. Mereka gugur. Mereka bertempur, mereka bertahan, mereka tanpa harapan, tanpa ketakutan.

Para pahlawan tak mati-mati (di Leningrad, di Surabaya, atau di mana saja) justru karena mereka telah mati. Seorang pahlawan adalah seseorang yang diubah secara radikal oleh sebuah tindakan yang tak ada bandingannya: ia telah menyiapkan diri untuk tak menjadi dirinya sendiri lagi. Mungkin itu sebabnya makam di Leningrad itu hampir rata dengan muka bumi. Mungkin itu pula sebabnya nama orang Amerika yang terbunuh dalam Perang Vietnam hanya seperti selarik baris biasa dalam sebidang daftar yang besar di marmer hitam di monumen terkenal di Washington DC itu. Pahlawan tak pernah sendirian.

Saya selalu tergetar membaca surat-surat Monginsidi, pemuda pemimpin gerilya di Sulawesi Selatan itu, yang ditulisnya dari penjara sebelum ia dieksekusi regu tembak Belanda di Makassar

5 September 1949: ia tak berbicara tentang dirinya sendiri. Ia bicara tentang anak-anak muda yang ”sebagai bunga yang sedang hendak mekar, tetapi digugurkan oleh angin yang keras”. Ia berbicara tentang sesuatu dalam bentuk jamak.

Seorang pahlawan tak pernah sendirian, juga karena ia bertaut dengan sesuatu yang di luar dirinya. Dalam mitologi Yunani konon Theseus mengucapkan ini: ”Negeri, itulah yang memberi cahaya yang gilang-gemilang pada kehidupan”.

Negeri (dalam bahasa Melayu kata itu bisa berarti ”kota” atau ”wilayah hidup bersama”, dan dalam bahasa Yunani *polis*) bukan sebuah daerah yang bertapal batas dan dijaga kantor imigrasi. Seperti dalam kata-kata Theseus, *polis* adalah ”ruang tempat manusia bertindak merdeka dan mengucapkan kata-kata yang hidup”. Seorang pahlawan tak pernah sendirian karena ruang itu begitu berharga bagi dirinya, bahkan lebih berharga daripada dirinya.

Pahlawan tak mati-mati, pahlawan tak pernah sendirian, juga karena bahasa, tafsir, dan kenangan. Tindak kepahlawanan dalam arti tertentu seperti laku seorang hero dalam sebuah teater: bukan sang aktor yang membuat lakunya menjadi begitu agung, begitu berarti, tetapi juga—atau justru—para penonton. Hadirin itulah yang kemudian melengkapi laku itu dengan beberapa kesimpulan—dan dengan ingatan. Apa arti Horatio dalam *Hamlet*? Ia seperti sekadar pembuntut sang pangeran; ia tak mencolok. Tapi ia juga bisa jadi seorang tokoh yang luhur, dalam kesetiaan dan kesedihannya, di tengah tragedi yang penuh kematian itu, karena kita, para penonton, menampik sikap culas dan pertumpahan darah.

Mungkin sebab itu Hannah Arendt pernah mengatakan bahwa ”*the theatre is the political art par excellence*”. Kata ”politis”—tentu saja berhubungan dengan kata *polis*—menunjukkan bahwa hanya dalam teater, satu-satunya subyek adalah manusia dalam hubungannya dengan orang lain. Di situ pula sang hero bukan

saja tak sendirian. Ia juga—sementara ia seakan-akan jadi pusat kehidupan—sebenarnya dihidupkan dan dibentuk oleh dialog. Ia tak pernah ada. Ia selamanya menjadi. Di atas pentas, sebagaimana di percaturan hidup sebuah negeri, sang tokoh utama bergerak, bertindak, dalam sebuah proses, bahkan setelah ia mati. Apa arti ”tulang-tulang berserakan” dalam sajak Chairil Anwar tentang para pejuang yang gugur antara Krawang dan Bekasi di tahun 1947? Kita yang tiap kali dituntut memberi arti itu.

Itu sebabnya seorang pahlawan tak mati-mati karena ia sebuah ilham yang terus-menerus. Tindak kepahlawanan adalah sebuah laku yang tanpa titik akhir yang jelas, tapi dijalankan juga karena ada sesuatu yang lebih berarti ketimbang hasil. Tindak kepahlawanan terjadi bukan karena seseorang telah tampil dengan pengetahuan yang siap tentang dunia (itu sebabnya dewa-dewa tak pernah jadi tokoh utama tragedi), tapi justru karena seseorang tak sepenuhnya menguasai hidup. Ada selamanya hubungan antara tragedi dan kepahlawanan, antara ketidakbahagiaan dan perlunya inspirasi.

Itu sebabnya di Leningrad (atau di antara Krawang dan Bekasi) kematian menjadi sangat menakjubkan. Mereka yang mempertahankan ”ruang tempat manusia bertindak merdeka dan mengucapkan kata-kata yang hidup” tetap bersikukuh tanpa bisa tahu siapa yang akan hancur, siapa yang akan menang. Yang mereka tahu, seperti selalu kita ulang dari sajak Wiji Thukul itu, ”hanya ada satu kata: lawan”. Kemudian terbitlah arti. Setelah itu mungkin harap.

Tempo, 12 November 2000

KOLONI

TERKADANG saya memimpikan sebuah negeri yang mudah diramalkan, yang jalannya tanpa lubang dan agak senyap, yang gedung-gedungnya berdiri tanpa luka dan bangunannya tak pernah dibakar, yang setiap orangnya punya nomor dan tak punya pertanyaan, yang pohon-pohonnya tumbuh dengan label ilmu hayat dan dengan bau harum yang sehat. Terkadang saya memimpikan sebuah negeri yang bukan sebuah Indonesia. Dan saya tak ingin singgah di sana.

Di sebuah kota yang jalannya tanpa lubang dan bangunannya berdiri tanpa luka, seseorang bisa pergi karena kegelisahan. Seseorang bisa memutuskan untuk berangkat jauh ke Pantagonia, "negeri kabut hitam dan angin puyuh yang terletak di ujung bagian bumi yang dihuni", seperti dilukiskan oleh Bruce Chatwin dalam novelnya.

Dengan kata lain, pada mulanya adalah rasa gelisah. Kemudian penjelajahan, "Tuhanku adalah Tuhan Para Pejalan," tulis Chatwin. "Jika kau cukup keras berjalan, kau mungkin tak memerlukan tuhan yang lain."

Sebab itu teladan seorang yang bahagia bagi Chatwin adalah sang juru jual dalam *The Anatomy of Restlessness*: seorang yang datang dan pergi tanpa koper yang sesak besar, dan hanya menyimpan sebuah kotak, "pusat dari orbit perjalanannya, titik tetap teritorialnya, tempat ia memperbarui identitasnya."

"Memperbarui identitas"—dan itu berarti dalam hal ini pun ia pun resah: ia menampik rumus yang selesai tentang apa dan siapa dia. Ia tak ingin menjajah dan memenjarakan dirinya. Dan mungkin sebab itu ia tak ingin menjajah apa yang di luar dirinya.

Tetapi dalam diri kita tampaknya ada kegelisahan yang menjelajah, dan ada kegelisahan yang menjajah. Dalam bahasa Jawa,

kata "jajah" bisa berarti juga "eksplorasi", tapi dalam bahasa Indonesia, ada beda besar antara keduanya. Pencarian tak akan sama dengan penaklukan. Sebab berbeda dengan eksplorasi, kolonisasi berpegang kembali kepada milik, kekuasaan, dan orang-orang yang diam karena tak punya pertanyaan.

Aguirre, tokoh utama dalam fim Werner Herzog yang diputar kembali di The Jakarta Film Festival pekan lalu itu, adalah sebuah paradigma kolonisasi. Yang disembahnya bukan Tuhan Para Pejalan, meskipun ia memutuskan untuk mengarungi sungai besar di Peru itu, dengan sisa-sisa pasukan *conquistador* Spanyol yang satu demi satu tewas. Ia adalah laku yang mengagungkan kemarahan dan pembasmian. Ia memang konon akan mencari negeri emas dalam dongeng itu, *El Dorado*, tapi tampaknya yang ingin ia capai adalah khianat yang paling dahsyat.

Ia tak setia kepada takhta di Spanyol, juga tidak kepada mereka yang menempuh perjalanan bersamanya. Di ujung cerita, ia (dimainkan oleh Klaus Kinski) tinggal sendiri. Rakit mengapung menuju ke laut. Mayat bergelimpangan di geladak. Hanya monyet-monyet marsoset yang kecil-kecil itu yang bergerak hidup di rakit itu, dalam sebuah pemandangan yang seperti dihabisi, sampai busuk, oleh ambisi.

Tapi salahkah ambisi kolonisasi itu? Mungkin kita membutuhkannya. Para *conquistador* datang ke hutan yang ganas dan negeri yang bengis di Amerika Selatan, seperti ekspedisi James Cook menjangkau ke benua yang tak dikenal itu, Australia: kedua contoh itu pada akhirnya bukan saja menghasilkan kekayaan dan kekuasaan bagi sebagian manusia di bumi, dan kesengsaraan bagi sebagian manusia yang lain, tapi juga kemajuan dan pengetahuan. Rakit yang dilayarkan oleh Aguirre mau tak mau mengingatkan kita akan kapal uap yang merayap di Sungai Kongo dalam *Heart of Darkness*: "fragmen kotor dari sebuah dunia lain, perubahan, penaklukan, niaga, pembantaian, dan berkah."

Kolonialisme orang Eropa dalam karya Joseph Conrad ini mendapatkan kiasannya yang ganjil dalam diri Kurtz, tokoh utama novel ini yang hanya tampak misterius di kejauhan. ”Seluruh Eropa menyumbang hingga Kurtz terjadi,” kata Marlowe, si pencerita dalam *Heart of Darkness*. Kurtz memang hampir sama dengan kolonialisme: ia hidup di Kongo untuk memperkenalkan ”peradaban” kepada para pribumi, tapi pada akhirnya ia mengulang kembali kebiadaban yang purba.

Ada yang mengatakan bahwa kebiadaban itu tak dapat dielakkan ketika keasyikan menjelajah digantikan oleh gairah menjajah. Saya terkadang ragu benarkah demikian: tidakkah kegelisahan Chatwin, yang membawa seseorang pergi ke Pantagonia, pada dasarnya sebuah hasrat menjelajah yang eksotik, yang elok? Dan tidakkah kehausan kepada yang elok itu akhirnya juga mengandung keinginan menguasai, dengan cara mempertahankan sesuatu yang indah, meskipun di dalam yang indah itu ada yang keji?

Di tahun 1988 Herzog membuat *Cobra Verde*. Film ini berdasarkan karya Chatwin yang lain, *The Viceroy of Ouidah*— dan tampak, bagaimana keindahan visual tentang sebuah dunia yang lain akhirnya membuat kita menikmati dengan enteng sesuatu yang brutal. Di kastilnya di pantai Dahomey, Fransisco Manoel de Silva atau si Kobra Hijau (dimainkan oleh Klaus Kinski juga) merantai ratusan budak belian hitam. Dalam layar putih Herzog, barisan budak itu tampak lebih sebagai unsur panggung yang sedap dipandang. Tak ada yang mengusik kita untuk mengutuk. Yang eksotik menutup mata kita, dan kita pun hanya menerima yang elok, dan yang elok artinya yang lain dari dunia yang kita kenal. Pada saat itu, kita pun abai bahwa di dalamnya ada sebenarnya yang memuakkan.

Maka dari sebuah negeri yang mudah diramalkan, yang gedung-gedungnya berdiri tanpa luka dan bangunannya tak pemah dibakar, ke manakah seseorang akan pergi? Ke sebuah koloni

yang jauh, ke sebuah negeri asing yang kejam tapi cantik, atau ke suara Tuhan Para Pejalan?

Tempo, 19 November 2000

LAHAD

DARI setiap liang lahad selalu ada pertanyaan yang bisu, tentang buah yang ranum dan dusun yang tak bersalah. Ajal membuat banyak hal jadi tak jelas. Kita tak tahu kenapa sebuah kehidupan yang bergairah pada suatu saat terhenti, dan kenapa selalu ada yang akan hilang dari sebuah kebersamaan.

Seorang nabi konon pernah mengatakan, waktu adalah sebilah pedang. Ia benar. Waktu mengukir proses, tapi juga memenggal. Umur memendek. Rambut menipis, jantung melemah, kayu di kusen pintu akan lapuk dan bumi kian kehilangan sejuk. Seakan-akan hidup hanya energi hangat yang mesti luput, seperti matahari yang pelan-pelan meluputkan diri dari ladang. ”Hidup hanya menunda kekalahan,” demikian diucapkan satu baris sajak Chairil Anwar ketika penyairnya berpikir tentang Maut di hadapannya.

Tapi benarkah? Saya menonton film *Dan Angin Akan Membawa Kita* karya Abbas Kiarostami. Saya dapatkan jawaban lain: di sana, hidup tak hanya menunda kekalahan. Ada sebuah dusun yang tak bersalah, sebuah lanskap tanah tinggi dan pohon yang berjauhan, seorang anak yang cerdas, seorang penggali tanah yang tak dikenal tapi rajin, seorang pacar yang naik ke bukit mengantarkan susu....

Semua anasir kehidupan itu hadir. Tanpa beban, tanpa drama. Memang tampaknya itulah yang dimaui Kiarostami: filmnya nyaris tanpa ”kejadian”. Ia menyambut hidup tanpa tanda seru. Pada suatu hari beberapa orang dari Teheran datang jauh ke udik untuk membuat sebuah film dokumenter tentang upacara duka cita yang unik dari penduduk setempat. Tapi duka cita memerlukan kematian, sedangkan perempuan tua yang sakit di sebuah

bilik di dusun itu tak kunjung meninggal. Para awak—juga bos mereka yang tiap kali menelepon dari Teheran—mulai tak sabar.

Tapi seraya menunggu perempuan itu mati, si sutradara film pun berteman, bertamu, dan mengalami banyak hal—di antara tangis bayi di buaian dan lengangnya kamar yang menantikan ajal. Banyak hal yang berlangsung, dan hanya sedikit yang menyakitkan. Di sana bisa tumbuh persahabatan yang sederhana tapi tulus, cinta yang tanpa pretensi, pertemuan kecil antara bumi dan dunia. Kamera Kiarostami juga tak banyak bertingkah, hanya memaparkan lanskap yang terang dan komposisi rumah dusun yang memikat. Beberapa baris sajak yang menyentuh indra diucapkan sambil berkenalan di dalam kandang yang gelap. Beberapa kata dalam *rubayyat* Omar Kayyam dikutip sembari naik sepeda motor di ladang gandum: yang penting hidup hari ini, bukan hidup setelah mati. Dusun dan bukit itu tampaknya tak harus menghiraukan sang Waktu, pedang yang dahsyat itu.

Menjelang film berakhir wanita tua itu akhirnya dikabarkan meninggal. Sang sutradara film dokumenter itu hanya memotret cepat-cepat rombongan perempuan yang datang berbelasungkawa. Pagi sekali ia meninggalkan dusun itu dengan mobilnya yang kotor. Di tepi sungai ia berhenti. Dilemparkannya seraut tulang kaki, yang diperolehnya dari si penggali tanah, ke air kali. Tulang itu hanyut. Tiba-tiba film menghadirkan musik yang lembut, setelah satu jam berlangsung tanpa musik: suatu suasana yang takzim tapi tak murung. Potongan rangka yang terbuang itu bertaut dengan arus yang segar. Kehidupan bukan hanya hitungan waktu. Ia juga menyambut ruang.

Memang sebenarnya itulah yang perlu ditanyakan: kenapa kita terpukau oleh waktu, dan bukan terpikat oleh ruang? Dalam film Kiarostami ini, ruang terasa lepas, dan manusia tak sendiri. Ada dunia lain di luar sana: pedesaan yang tanpa waswas, seorang guru berkaki cacat yang meragukan adat, seorang gadis pemerah

susu yang tak minta dibayar, seorang dokter desa yang tua dan bijak, anjing-anjing gembala yang tangkas, dan seekor penyu kecil yang merayap tekun. Dalam ruang itu, kematian diterima tanpa *pathos*, tanpa gelora hati. Sebuah upacara duka mungkin akan memamerkan tangis dan laku yang dibuat-buat. Tapi dalam upacara itu pula kematian dan nasib bukan lagi (izinkan saya mengutip Chairil Anwar lagi) "kesunyian masing-masing".

Ada solidaritas yang tak diucapkan. Tapi bukan gelombang orang ramai. Yang kita temui bukanlah orang kebanyakan yang hanya hanyut memperdayakan diri, karena mengabaikan dan tak hendak "mendahului" (*vorlaufen*, konon kata Heidegger) kematian. Yang kita temui adalah sebuah tempat tinggal, sebuah kehidupan di sini, bersama orang lain. Dan kita tak bisa mencemoohnya seperti Heidegger mencemooh hidup keseharian. Kita tahu bahwa dunia tak cuma dibangun dari keteguhan hati, juga tak cuma milik sebuah kesadaran yang senantiasa siap menyimpan waswas dalam kefanaan.

Sebab bagaimana yang sehari-hari harus diingkari? Ketika kita menuangkan teko teh atau poci anggur untuk diri dan teman duduk kita, kita tahu bahwa hidup tak seluruhnya sebuah cerita keangkuhan. Tak sepenuhnya manusia tabah di depan Maut, tapi pada saat yang sama tak sepenuhnya manusia menaklukkan dan memperalat dunia tempat ia berada.

Hidup juga tak menakjubkan hanya karena pemikir memberi nama pada sang Ada dan penyair menyanyi tentang sang Suci. Hidup menakjubkan karena kita, di suatu hari yang sedih, ternyata masih bisa memetik buah ceri yang ranum, dan mencicipinya, dan membaginya.

Tempo, 26 November 2000

JON

KETIKA baru-baru ini saya membaca sepucuk surat Kardinal Carlo Maria Martini untuk Umberto Eco, saya teringat akan Jon. Saya mengenalnya 30 tahun yang lalu.

Ia seorang yang selalu menyisipkan sebilah pisau di pinggang. Hampir saban malam ia mampir di warung nasi Sarini, sebuah angkring jualan yang diapit enam kedai bunga, di dekat rel kereta api yang sudah mati dan sebuah sungai yang hampir hitam. ”Namaku Jon,” katanya.

Rambutnya tak teratur, misainya jarang. Tubuhnya kurus. Ia tangkas, di waktu siang. Di waktu malam, ia tergeletak mabuk di atas selembar tikar di emper toko kelontong ”Krakatau” di jalan pintas yang dulu disebut Gang Ampiun.

”Namaku Jon,” katanya. Saya mula-mula menduga ia seorang jagoan di wilayah itu, tapi ternyata tidak. Ia bekerja untuk keenam kedai bunga itu, sebagai penyusun krans kembang di siang hari dan sekaligus penjaga keamanan di waktu malam—meskipun ia mabuk. Pisau di pinggang itu buat mengerat buluh. ”Saya dulu memang pernah menikam orang sampai mati, tapi saya sudah bertobat,” katanya ketika kami mulai akrab berkenalan.

”Kamu Islam, Jon?”

”Bukan.”

”Kristen?”

”Bukan.”

”Lalu?”

”Aku *nggak tau*. Bapakku Kristen dari Tonya yang mati di kapal dan emakku keturunan Keling yang masuk Islam waktu kawin dengan suami pertama. Emak kemudian mati kena cacar. Aku selamat.”

Jon tak menjelaskan apa arti ”saya bertobat” dalam bahasanya, tapi ia menjelaskan tiga prinsip yang, menurut dia, selalu ia pegang—setelah hidup dikejar-kejar polisi dan sembunyi di antara kawanan copet di daerah Galur: (1) jangan membakar rumah orang yang tak berbuat jahat, (2) jangan mengganggu istri/pasangan orang, terutama yang berbuat baik, (3) jangan menyakiti hati teman yang tak pernah dengki.

Tak ada kata-kata ”jangan mencuri” atau ”jangan membunuh”, sebab Jon pasti tak kenal 10 perintah Allah atau fikih yang mana pun. Waktu saya tanya percayakah dia pada Tuhan, dia diam.

Ya, saya teringat Jon ketika saya membaca sepucuk surat Kardinal Martini kepada Umberto Eco. Surat itu termasuk dalam delapan pucuk korespondensi, dihimpun dalam *In cosa crede chi non crede?*, yang tahun ini terjemahan Inggrisnya diterbitkan di New York, *Belief or Non Belief?*

Martini seorang pastor Jesuit berusia 73. Sejak dua dasawarsa yang lalu ia jadi uskup agung di Milano. Ia punya acara yang menarik. Setahun sekali, di auditorium di tengah kota Milano, ia bertemu dengan khalayak yang besar. Dialog itu disebutnya *Catterdra dei Non Credenti* atau ”Seri Ceramah untuk Mereka yang Tak Beriman”.

Ribuan orang konon datang. Sang Kardinal sendiri mengatakan bahwa ketika ia bicara tentang ”yang beriman” dan ”yang tak beriman”, dalam pikirannya ia tak membedakan mereka. Sebab Martini percaya bahwa banyak orang yang berbuat baik tanpa mengaitkannya ke satu dasar agama. Banyak orang atheis yang memilih lebih baik mati, seperti para syuhada, ketimbang ingkar dari keyakinan moral. Tapi Bapak Uskup tetap bertanya, apa basis dari nilai-nilai ini hingga bisa dipegang begitu teguh. Bukankah kata Hans Kung, ”Hanya yang mutlak dapat mengikat kita secara mutlak?”

Saya teringat akan Jon yang terdiam ketika ditanya tentang Yang Mutlak. Apa kiranya dasar ketiga prinsipnya?

Saya coba baca jawaban Eco untuk Martini. Ia tentu saja tak mengenal Jon yang sering tergeletak mabuk di Gang Ampiun. Tapi jawaban pemikir dari Universitas Bologna ini menegaskan kembali posisi seseorang yang diam mengenal Tuhan atau terus bertanya-tanya. Ia tak meneguhkan apa yang absolut. Ia lebih meneguhkan sesuatu yang berbeda: kebersamaan. Kita beruntung, kata Eco, sebab, "Firdaus dengan cepat dihuni...[dan] dimensi etis pun berperan, ketika yang lain masuk ke adegan."

Singkatnya, "yang lain ada di dalam kita". Melalui tatapannya, yang lain mendefinisikan kita dan menentukan kita: kita tak bisa tahu siapa kita ini, tanpa pandang dan reaksi [orang] yang lain. Bahkan pembunuh dan pemerkosa tetap meminta rasa cinta, hormat, pujian dari orang lain. "Kita akan mati atau jadi gila," tulis Eco, "seandainya kita hidup dalam sebuah komunitas di mana tiap orang secara sistematis sengaja tak akan pernah memandang kita dan berlaku seakan-akan kita tak ada."

Di situ jelas, neraka bukanlah orang lain. Adakah kebersamaan dengan "yang lain" itu menggantikan Tuhan? Agaknya tak selamanya dua posisi itu berbeda—terutama jika Tuhan bisa berkumandang dalam *compassion*. Seraya diam tentang Tuhan, seseorang toh tetap bisa merasakan lebih intens apa artinya dosa: jika ia berbuat salah kepada yang lain, ia tahu bahwa—di bawah langit yang kosong dan tak bisa diharapkan—tak ada yang akan memaafkannya. Maka ia berusaha agar tak berbuat salah. Maka ia akan letakkan orang lain sebagai sumber maaf. Dan ia sadar ia juga harus bisa jadi sumber maaf bagi yang lain. Eco punya dua kata yang penting: Kebaikan Hati dan Sikap Berhati-hati. Mungkin pada akhirnya: Kerendahan Hati.

Di situlah saya teringat Jon. Ia tak akan melanggar "yang lain". Ia menggunakan pisaunya untuk meraut krans kembang. Se-

seorang akan mengirimkannya buat sebuah keluarga yang kehilangan atau seseorang yang sedang bahagia.

Tempo, 3 Desember 2000

PAPUA

SAYA tak tahu bagaimana saya harus melihat bagian bumi ini: luas, tak saya kenal, dengan rimba dan gunung tinggi yang keras dan penduduk perkasa yang terdiam. Wilayah itu ada di peta Indonesia—negeri yang begitu penting bagi hidup saya—sejak saya kecil. Saya menyanyi *Dari Sabang sampai Merauke*. Tapi saya menyanyikannya bukan dengan rasa bangga akan sebuah jangkauan geografis yang besar yang mungkin tak berfaedah. Saya menyanyikannya dengan rasa syukur yang berseru, "Kita juga punya saudara, nun di situ." Lagu itu sebuah salam.

Tapi saya tak tahu adakah salam itu berbalas. Bagian bumi itu disebut "Papua", kemudian "Irian Barat", kemudian "Irian Jaya", kemudian "Papua". Tampaknya sebuah wilayah tak pernah bisa memilih namanya sendiri. Yang memilih adalah para pembesar yang menyukai retorika dan para ahli kartografi yang tak ingin khilaf. Mungkin penamaan adalah bagian dari pendaftaran—sebuah urusan administrasi—atau sebuah proyek kemenangan dan kekuasaan.

Sejarah, yang menghimpun cerita dari pelbagai peristiwa, juga sering berangkat dari sebuah nama. Maka, tentang bagian bumi nun di timur itu, saya mungkin hanya bisa mengatakan dengan batas pandang yang telah terbentuk oleh sejarah—meskipun dari sebuah pengalaman khusus: pada suatu hari di tahun 1927, seorang kakak saya lahir di Tanah Merah, ketika orang tua saya dibuang ke Digul oleh pemerintah kolonial Belanda.

Jika saya kini menulis dengan sedih tentang Papua, sebab ada kaitan sejarah yang pribadi antara kami dan dia. Tapi kaitan itu tak terlepas dari sejarah orang ramai: pemerintah yang membikin koloni di sebelah timur itu, tempat kakak dilahirkan, juga pemerintah yang berkuasa di sebelah barat, tempat saya dibesar-

kan. Tentu jauh, tentu berbeda. Tapi sejarah yang saya kenal agaknya bisa melintasi segala kejauhan dan perbedaan itu. Tapi hanya masa lalukah yang menentukan? Tidak. Michael Richardson menulis dalam *International Herald Tribune*, (1 Desember, 2000): ”Papua Barat itu,” katanya, ”hanya punya sedikit pertalian sejarah, etnis, linguistik, dan religius dengan bagian lain kepulauan Indonesia”. Ia benar. Tapi hal yang sama bisa dikatakan—bahkan dengan lebih tegas—tentang tipisnya pertalian sejarah, etnis, linguistik, dan religius antara Hawaii dan Connecticut.

Dengan kata lain, Indonesia, seperti halnya Amerika Serikat, berdiri karena satu daya yang oleh Ernest Renan disebut ”melupakan”. Yang ”dilupakan” adalah tipisnya pertalian antar-pelbagai komponen kebangsaan. Yang ”dilupakan” adalah besarnya perbedaan latar belakang yang bermacam ragam. Yang dikehendaki adalah kebersamaan. Dalam retorika kaum nasionalis: ”persatuan”.

Tapi nasionalisme pada awal abad ke-21 jadi mandul, ketika ”persatuan” itu pada akhirnya hanya masalah kekuatan. Lihat sapu lidi, kata setiap nasionalis. Jika lidi itu tercerai-berai, masing-masing mudah dipatahkan, tapi jika mereka bertaut dalam satu buhul, yang bersatu itu akan teguh. Tapi untuk apa keteguhan itu, ketika perang, pasukan, dan perbatasan kian lama kian tak relevan? Perubahan dunia yang terbesar dalam dua dasawarsa terakhir ialah meluasnya kesadaran, bahwa kehebatan sebuah negeri bukan karena tentara yang dahsyat dan peta yang luas, tapi karena perdagangan—bahkan perdagangan yang terbuka.

Nasionalisme dewasa ini, khususnya di Indonesia, bahkan jadi beracun ketika ia kehilangan momen etisnya sendiri. Dulu, ketika kita ”melupakan”, kita sebenarnya membuka diri. Ketika Sumpah Pemuda diucapkan di tahun 1928, ketika para pemuda yang datang dari daerah yang berbeda dan berjauhan itu ingin ”melupakan” kedaerahan mereka dan menjadi ”satu bangsa”,

waktu itu yang berlangsung adalah kesediaan setiap ”aku” untuk menjabat tangan apa yang ”bukan-aku”, yang lain, yang berbeda. Pada saat itu juga ”aku” bukanlah sesuatu yang final dan menentukan. Jabat tangan terjadi karena perbedaan ”aku” dan ”bukan-aku” itu tak mutlak. Perbedaan itu tak kekal, tak mandek, tak stabil—dan mungkin kita di sini tak menggunakan kata *difference*, melainkan, seraya mengikuti Derrida, *différance*.

Nasionalisme Indonesia melupakan *différance* itu ketika perbedaan dan persatuan ditegakkan sebagai sesuatu yang stabil. Taman Mini Indonesia adalah simbol dari tendensi itu: di sana ”perbedaan” dinyatakan dengan berbagai bangunan yang ”baku”, masing-masing satu dari tiap provinsi. Sementara itu, ”persatuan” dilambangkan dengan sebuah wilayah yang terbentang tapi bisa didefinisikan dengan jelas (dan dengan pongah) dari atas. Dalam keutuhan itu, tak mungkin ada perubahan, mustahil ada hidup yang saling tangkar dan buah yang hibrida. Yang kita saksikan adalah sebuah kekerasan terhadap proses yang sebenarnya terus-menerus berlangsung—proses yang bergerak antara persatuan dan perbedaan.

Kekerasan itu, kita tahu, kemudian tak hanya berlaku di dunia simbol. Ia juga diekspresikan dengan teror. Pada tahun 1976 Timor Timur dimasukkan ke wilayah Indonesia dengan kekuatan militer, dan momen etis nasionalisme tahun 1920-an pun punah. Tiba-tiba kita diberi tahu oleh para pemegang bedil bahwa Indonesia bukan lahir dari jabat tangan dan sikap membuka diri. Tiba-tiba Indonesia tampak sebagai sebuah konstruksi yang dibangun dengan dana dan senjata.

Sampai kapan? Saya tak tahu. Kini dari Sabang sampai di Merauke ada orang yang ditembak dan menembak mati. Bergema atau tidak, berbalas atau tidak, esok seseorang harus berani menyerukan salam yang dulu itu lagi.

Tempo, 10 Desember 2000

NADIA

KAPANKAH seorang anak yang tak bersalah menjadi seorang perempuan? Nadia menemukan jawabnya ketika ia berumur 18: ketika ia diculik, ketika pintu ditutup di depannya. Ketika ia tidak bisa lagi sendirian berdiri, tak bisa lagi sendirian bermimpi.

Berita itu tersiar di seluruh Norwegia, 3 Oktober 1997: Nadia, anak imigran dari Maroko yang sudah jadi warga negara Norwegia, dipaksa kembali ke Maroko untuk dikawinkan di negeri Maghreb di Afrika Utara itu. Yang menculik adalah ayah dan ibunya sendiri. Nadia sempat menelepon seorang kawan sekerjanya di toko, sebelum ia tak hadir dalam tugas pada tanggal 1 September.

Ia bercerita bagaimana ia dipukul, dibius, diseret masuk mobil yang membawanya, dalam keadaan diborgol, ke Maroko. Paspornya dirampas, dan ia ditahan di rumah masa kecil ayahnya. Mendengar itu, teman-temannya melapor ke polisi. Ketika polisi bergerak lamban, mereka melapor ke Kementerian Luar Negeri. Dengan segera, duta besar Norwegia di Cassablanca datang memberi tahu pemerintah Maroko kasus itu dan berunding dengan orang tua Nadia.

Pemerintah Norwegia punya alasan untuk bertindak. Bukan saja Nadia yang sudah jadi warga negeri Skandinavia itu, tapi juga ayah dan ibunya. Sang ayah datang ke negeri itu di tahun 1971 dan jadi warga negara di tahun 1985. Juga sang ibu. Keduanya bisa berbahasa Norwegia, hidup dengan bantuan sosial dari negara, baik buat pensiun si bapak karena sakit jantung maupun buat tiga anaknya. Mereka memperoleh 17.500 kron atau sekitar Rp 19 juta setiap bulan, tanpa si ayah bekerja lagi.

Maka sang duta pun berunding dengan keluarga yang tak me-

rasa bersalah itu. Alot, rumit. Sang duta hampir hilang kesabaran, dan tak seorang pun tahu apa yang bisa dilakukannya. Ayah Nadia juga warga negara Maroko, sebuah negeri yang mengakui dwikewarganegaraan. Dalam undang-undang Maroko, si ayah tak menculik anaknya. Di negeri Maghreb itu, seseorang yang sebelum berumur 22 tahun masih berada di bawah wewenang hukum ayahnya. Di Maroko, Nadia belum jadi perempuan, meskipun seluruh cerita ini terjadi karena ia dianggap bukan lagi anak yang tak bersalah.

Tapi, pada suatu hari, mendadak Nadia muncul kembali di Bandara Oslo. Ia datang dengan tiket yang dibayar oleh ayahnya. Mungkin takut bila bantuan negara untuknya akan dihentikan—karena ia sudah lebih dari sebulan meninggalkan Norwegia tanpa pemberitahuan—sang ayah tak ingin bersikeras lagi.

Tapi setahun kemudian, orang tua Nadia tetap dibawa ke pengadilan. Negara menuduh mereka "dengan keras menahan seseorang di luar kehendaknya". Memang tak ada tuduhan soal "kawin paksa". Tapi, jika benar penahanan itu terjadi, mereka bisa mendapat hukuman penjara minimum satu tahun dan maksimum 15 tahun.

Di depan mahkamah itu, Nadia muncul. Ia masuk dari pintu belakang gedung. Kepalanya ditutupi selimut hitam. Ia tak ingin disorot orang ramai, ia tak ingin bertatap pandang dengan ayah dan ibunya. Kemudian diketahui bahwa selama setahun ia bersembunyi, tak tinggal di rumah orang tuanya, melainkan di alamat-alamat yang dirahasiakan.

Hari itu ia bersaksi, dengan segala kepedihan, bahwa orang tuanya memang bersalah.

Seluruh cerita ini dikisahkan kembali oleh Unni Wikan, guru besar antropologi sosial di Universitas Oslo, yang jadi saksi ahli dalam peristiwa ini, dan menuliskan kasus Nadia dalam jurnal *Dædalus* nomor musim gugur tahun 2000. Wikan menca-

tat bagaimana beratnya posisi Nadia: di mata ayah dan ibunya, dalam pandangan masyarakat Maroko, ia berkhianat. Ia menyebabkan orang tua kandungnya, yang melahirkan dan membesarkannya, dihukum.

Hakim memang menentukan bahwa ayah dan ibu itu telah melakukan tindakan pidana. Tapi tak ada hukuman 15 tahun penjara. Tak ada yang dipenjarakan. Sang bapak dihukum 15 bulan dengan masa percobaan dan membayar denda dan ongkos perkara. Sang ibu setahun. Wikan, yang jadi saksi, yang tahu bahwa Nadia telah berbicara sebenarnya, menggambarkan kepada mahkamah apa akibatnya bagi Nadia dan keluarga itu bila ayah, dan apalagi ibunya, dikurung. Nadia akan dikutuk beramai-ramai, bahkan oleh teman-temannya sendiri. Rekonsiliasi antara si anak dan bapak-ibunya akan mustahil.

Hakim tampaknya mendengar. Vonisnya mengandung sikap berhati-hati. Namun, enam bulan setelah itu, ayah Nadia meninggal kena serangan jantung. Tak urung, inilah yang tercatat: sebuah benturan. Apa yang menurut mahkamah dianggap bersalah—dan dengan demikian mahkamah menentukannya bagi siapa saja yang hidup di Norwegia—bentrok dengan apa yang menurut adat dan keyakinan orang tua asal Maroko itu benar. Sebab, mereka menganggap hak merekalah, juga tugas mereka, untuk memaksa Nadia mengikuti jalan yang mereka tunjukkan. Ketua Majelis Umat Islam Norwegia, Mohammed Bouras, bahkan mengatakan keputusan hakim itu ”sebuah penghinaan bagi semua orang muslim”.

Apa yang terjadi sebenarnya: pemaksaan nilai-nilai ”Barat” terhadap sebuah kelompok minoritas di sebuah negara Eropa yang sekuler? Ataukah sebuah langkah untuk melindungi seorang perempuan yang terancam? Mana yang lebih penting: umat, atau orang seorang? Keadilan itu rumit. Wajahnya sering tersembunyi. Kecuali barangkali ketika kita tahu bahwa Tuhan,

atau rasa paling sakit, ada di pihak yang paling tak berdaya.

Tempo, 17 Desember 2000

DESEMBER

DI setiap Desember selalu ada orang yang memutar kunci pintu kamarnya pelan-pelan, dan mendengar dunia bertanya: benarkah manusia sama? Di setiap Desember: setiap kali orang berpikir tentang hak manusia, tentang yang universal tapi meragukan dalam manusia, dan tentang hal rutin seperti Natal yang diperdagangkan atau, segera sesudah itu, tahun yang berubah.

Di setiap Desember selalu ada orang yang membeli kartu dan menuliskan di atasnya sebuah alamat: benarkah Natal, benarkah puasa dan Lebaran, sebuah saksi tentang Tuhan yang satu dan manusia yang berlain-lainan, dalam hidup yang pada dasarnya damai, teduh, di mana orang bisa saling bersalaman, menulis kartu, menyatakan kangen atau duka cita, atau sekadar memberi tahu? Atau Tuhan yang satu, manusia yang beraneka, dan waktu yang tak pernah sama?

Di setiap Desember selalu ada orang yang membaca halaman ketiga di surat kabar dan tak bisa menjawab. Banyak sekali dilema di depan pintu rumah. Beberapa pekan setelah Desember 1991: majalah *People* mengisahkan terbunuhnya Tina Isa.

Tina anak sebuah keluarga dari Tepi Barat di Palestina yang berimigrasi ke Amerika Serikat pada tahun 1983, ketika si bungsu itu kurang-lebih masih berumur tiga tahun. Pada hari itu tubuh Tina kedapatan mati dengan luka tikam. Polisi tak sulit menemukan siapa yang menusuk gadis berumur 16 tahun itu. Si pembunuh adalah bapaknya sendiri.

Si ayah membunuhnya karena percaya bahwa Tina telah merusak kehormatan keluarga dan harga diri sang bapak. Gadis itu bekerja di sebuah restoran *fast-food*. Ia berpacaran dengan seorang pemuda hitam, teman sekelasnya di sekolah. Zein, si ayah, tak

mengizinkan. Ia akan mengawinkan Tina dengan asas seperti ketika ia mengawinkan anak-anak perempuannya yang terdahulu: memilih suami adalah hak prerogatif sang bapak. Tapi Tina melawan, berontak dengan kata-kata keras, dan akhirnya pada suatu malam seraya ibu kandungnya memegangi tangan dan tubuh gadis remaja itu, ayah kandungnya menikamnya. "*Die, My Daughter, Die!*"—judul majalah *People* 20 Januari 1992.

"Siapa saja yang dibesarkan di Timur Tengah tahu bahwa dibunuh adalah konsekuensi yang mungkin terjadi bila seseorang merusak kehormatan keluarga." Itu kutipan *People* dari seorang ahli antropologi yang lahir dan dibesarkan di Yerusalem. Bisakah Zein dihukum? Bukankah sah untuk punya adat yang autentik?

Berbeda adalah hak asasi manusia. Paradoks hak asasi itu ialah bahwa ia berangkat sebagai sesuatu yang universal—sementara yang universal bisa dipersoalkan oleh yang partikular, yang belum tentu sama dengan yang diasumsikan oleh universalitas itu. Jika ada yang mengusik kita secara tak putus-putusnya kini adalah perihal "beda", dan apa artinya itu bagi kehidupan.

Barangkali pada mulanya adalah beda. Tapi "mula" juga tak hadir sebagai sesuatu yang dari sana sudah siap: ia pun "hasil" dari pembedaan, dari perbedaan. Segala yang ada mendapatkan identitasnya, karena ia berbeda, dan segala sesuatu yang ada selalu berada dalam situasi dibandingkan dengan yang lain. Beda sebab itu tak bisa diringkus. Dalam bahasa Jawa, *beda* bisa berarti "lain", tapi juga bisa berarti "usik", tetapi usik yang mengandung keasyikan dan permainan. Dengan kata lain, sesuatu yang tak bertujuan "ada hasil". Beda tak punya teleologi.

Sekitar 30 tahun yang lalu Emmanuel Lévinas berbicara tentang *le visage de l'autrui*. Ia berbicara tentang "wajah" (*le visage*). Ia berbicara tentang bagaimana [orang] yang lain hadir di depan dan dalam diri kita secara konkret, tak dapat diabstraksikan, tak dapat dirumuskan, sebab senantiasa melampaui apa yang saya ka-

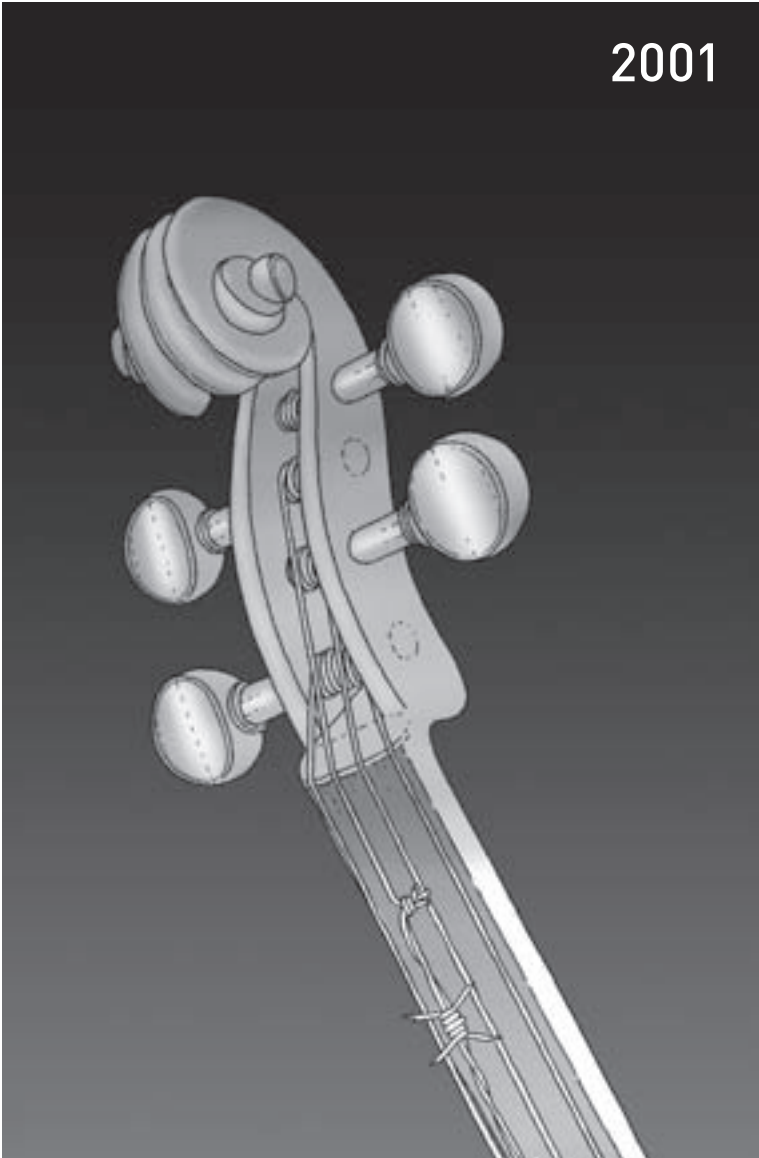
takan dan saya pahami tentang dia. Lévinas berbicara tentang *l'autrui*, atau yang dalam bahasa Jawa disebut sebagai *liyan*, yang berarti ”apa yang berbeda” tetapi juga berarti ”manusia yang lain”. Bagi Lévinas, dalam pertemuan dengan dan pengakuan akan *le visage de l'autrui* itulah terjadi saat-saat etis manusia. Kita tak bertemu dengan kehendak akan ”ada hasil”. Kita bertemu dengan dan dalam sesuatu yang (dalam sebuah kata Melayu yang indah) ”tak tepermanai”, *infinite*.

Tapi di sini juga ada yang mengusik: dalam hidup ada yang tak tepermanai, tapi ada juga yang perlu yang terbatas, dan sebab itu keras. Tina pun dibunuh. Zein pun dipenjarakan. Keadilan sering menghendaki, seperti dilukiskan dalam simbol, sebuah timbangan. Keadilan sering menghendaki ada standar yang seragam, ibarat dacin. Keadilan-dalam-dacin adalah beda yang dihentikan. Dalam keadilan, akan selalu hadir pihak ketiga.

Namun di setiap Desember selalu ada orang yang bertanya: siapa yang diwakili oleh sang mahkamah, oleh pihak ketiga? Benarkah ia mewakili sesuatu yang bisa diterima oleh semua pihak? Dengan kata lain: sesuatu yang universal? Ataukah yang universal itu hanya hasil kemenangan dan mereka yang hadir dan bicara sebanyak-banyaknya? Tiba-tiba terasa ada kebutuhan, mungkin kerinduan, terhadap ”yang sama”. Bahkan dalam bahasa Melayu, antarmanusia juga disebut sebagai ”sesama”. Dan kita pun menemukan dunia.

Dunia adalah percaturan ”sesama” yang berbeda-beda itu. Lebaran dan Natal tersiar luas dalam lagu, dalam kartu, dalam benda-benda yang melintas batas karena uang dan perniagaan—dengan aneka warna, tapi juga dengan satu corak yang sering telah jadi bermiripan. Mungkin di situ beda yang relatif, yang tak mutlak, mengusik, dan mengasyikkan. Bukan kebencian, amarah, dan pembunuhan. Bukan untuk napas-napas, tapi juga bukan kekerasan untuk menghabisi yang berbeda—menenggelamkan

”infinitas” ke dalam ”totalitas”, menenggelamkan apa yang tak tepermanai ke dalam apa yang bulat, tunggal, utuh, pejal, mandek, seragam, kejam.

Tempo, 24 Desember 2000

JANUS

SEBUAH bangsa lahir bukan dengan keajaiban. Ia lahir dengan dua wajah. ”Seperti Janus,” kata seorang cendekia—dan agaknya seperti Janus yang memekik.

Ketika saya berumur 15 tahun, saya bernyanyi untuk Bung Karno. Presiden pertama itu berkunjung dan menginap di kediaman residen kota kami. Seribu anak-anak sekolah menengah sudah disiapkan untuk hadir pada pukul 06.30 di halaman rumah residen yang antik itu, untuk melagukan aubade bagi Kepala Negara. Saya, salah satu anggota dari kor besar itu, berdiri dengan tegak dan tergetar, ketika Bung Karno muncul dari pintu, dan dirigen kami, seorang guru musik yang pincang, mengayunkan baton, dan seribu suara terdengar, ”*Sejak zaman purba....*”

Lagu itu masih saya ingat sampai hari ini, juga semangatnya: sebab kami menyanyi tentang Indonesia, tanah air, sebuah negeri yang datang sejak awal sejarah, dan kami adalah bangsa di negeri itu, yang sejak dari zaman yang purba sampai sekarang akan bertahan, ”sampai ke akhir dunia”.

Nanyian itu, sudah tentu, satu elemen dalam dongeng nasionalisme. Dongeng ini beredar karena si wajah Janus punya suara yang berbeda. Wajah yang pertama memekik untuk menunjukkan diri bahwa ia unik: ”Bangsa kami tak sama dengan kalian, kami berbeda dengan mereka, sebab itu bangsa kami harus lahir.” Dan dipaparkanlah tesis tentang ekspresi kebudayaan yang khas, adat bangsa yang tersendiri, juga tentang keutuhan dari semua itu—keutuhan yang sejati karena bisa melintasi waktu berabad-abad. Salah satu pencipta dongeng Indonesia adalah Muhammad Yamin, tokoh nasionalis awal abad ke-20 itu: baginya, sang Merah Putih telah berumur 1.000 tahun, hanya karena kedua warna bendera nasional itu sudah terdapat dalam ekspresi sakral masa

lalu.

Tapi nasionalisme juga punya acuan lain, sebagaimana bangsa punya wajah yang satu lagi. Wajah kedua ini memekikkan sebuah niat modernitas. Di pagi itu, satu bagian dari wejangan Bung Karno yang tetap saya ingat ialah perlunya anak-anak muda *menyebal*—atau menyimpang, membangkang—dari arah yang ditentukan generasi tua. Seakan-akan Bung Karno menggaungkan suara kaum modernis (antara lain kaum Marxis) yang bertekad: ”Bangsa kami adalah sebuah kekuatan di zaman baru.”

Zaman baru, kini termasuk ”globalisasi”, tentu memerlukan sejumlah syarat—yang justru melawan apa yang dikumandangkan sebagai sifat yang unik, sebagai identitas, sebuah bangsa. Bersama Weber kita tahu bahwa modernitas menghendaki sebuah daya yang efisien dan efektif, dan sebab itu harus padu, satu arah. Dalam pembentukan daya itu terpotonglah apa yang dianggap macam-macam, tak rapi, ”liar”, ”primitif”, boros.

Dua wajah, dua pekik. Tak hanya itu: dengan tangannya, yang disebut ”negara”, kedua wajah itu terkadang saling menindas. Atau melakukan kompromi. Maka satelit komunikasi yang dibeli dari Amerika Serikat itu pun disebut ”Palapa”, sebuah kata yang ditakik dari cerita Majapahit di abad ke-14. Maka kapal terbang yang dirakit di Bandung itu pun disebut ”Tutuka”, sebuah nama tokoh wayang kulit.

Tapi kita tahu, kompromi itu hanya bedak dan gincu. Sebab, tak jarang modernitas sama artinya dengan rasa cemas, gentar, tapi juga rasa berdosa, menghadapi apa yang di luar sana, di semak-semak masa silam—seperti orang Belanda kolonial dalam novel Copperus yang terkenal itu, *Stille Kracht*, yang menghadapi kekuatan gaib yang mengganggu rumah kolonial mereka. Dari manakah batu-batu itu dilemparkan, Addie? Theo muda itu pucat, Leonie, ibu tirinya yang cantik itu, juga pucat. Pasti yang melemparkan ”itu Jawa-Jawa yang kurang ajar”. Tapi dalam hati si ibu

tiri itu merasa bahwa bukan, bukan "Jawa-Jawa yang kurang ajar" itu yang melempar—tapi apa bedanya antara yang gaib dan yang primitif dan yang kurang ajar?

Modernisasi memang punya banyak mesiu dan dalil. Tak selamanya menimbulkan rasa tenteram. Ketika pelbagai bentrokan antara yang modern dan yang "tak-modern" terjadi—dan tak jarang di dalamnya ada yang niscaya keji—kita pun jadi cemas. Kita waswas melihat gerak-gerik negara yang merengkuh ke mana-mana. Kita ingin menciptakan sebuah barikade. Kita ingin membangun sebuah ruang di mana orang bisa leluasa dalam dunia kehidupan, bukan dunia sistem dan administrasi. Maka pernah pada suatu saat orang menyerukan agar adat dan keaslian tradisi dibela menghadapi cakar negara, sebab modernisasi ternyata sebuah penghalalan bagi represi.

Tapi—dan ini problemnya—represi tak hanya ada di situ. Bagaimana dengan poligami, penyunatan klitoris, atau melemparkan diri ke api, tanda setia kepada suami yang wafat? Wajah Janus kedua yang umumnya menjawab: harus ada tekad modernitas. Terkadang aneh. Ketika Afrika Selatan berada di bawah pemerintahan kulit putih, dunia dibelah dua dalam apartheid: maka puak-puak orang hitam dibiarkan menjalankan adat mereka, termasuk berpoligami. Ketika kaum nasionalis hitam menang dan apartheid dihabisi, justru parlemen membuat undang-undang perkawinan yang tak mengizinkan laki-laki kawin dengan lebih dari satu perempuan.

Mungkin membingungkan, tapi mungkin tak ada salahnya: wajah Janus itu akan tetap berkata-kata, mendesah, mendesak, dan saling berlawanan.

Tempo, 7 Januari 2001

BOM

BARANG siapa yang kecewa kepada ketidaksempurnaan akan kecewa kepada demokrasi. Sejumlah bom meledak hampir serentak di beberapa gereja di Indonesia, dan sekitar 20 orang dibunuh di malam Natal 2000. Kita tahu sebabnya: ada orang yang percaya bahwa pembunuhan, bahkan pembantaian anak-anak, bisa halal. Ada orang yang percaya bahwa mereka yang tewas itu adalah korban yang diperlukan untuk memperoleh sebuah efek. Ada yang bahkan percaya bahwa mereka memang bersalah: mereka (yang mengikuti misa Natal atau cuma berdiri di dekat gereja), sengaja atau tidak, telah mengabaikan satu hal yang pokok, yakni mutlaknya permusuhan. Mungkin itu permusuhan terhadap orang Kristen. Mungkin permusuhan terhadap Indonesia sebagai sebuah ide persaudaraan. Mungkin permusuhan terhadap kebutuhan untuk saling menjaga dan mengajak hidup.

Sebuah permusuhan mutlak: sebuah keadaan yang tak memungkinkan momen apa pun untuk berunding. Sebuah perang habis-habisan, karena yang dibinasakan adalah orang yang tak sedang dalam keadaan berperang, bahkan juga seorang anak yang sedang bergembira. Sebuah permusuhan yang mutlak, sebab segala hal diletakkan di bawah pandangan sengit yang menjangkau ke seluruh penjuru, dan membentuk sebuah panorama yang total.

Gairah untuk membentuk sebuah panorama yang total itu adalah gairah untuk kesempurnaan. Yang diabaikan ialah kenyataan bahwa kesempurnaan itu mustahil. Dunia selalu menampik untuk sempurna, sebab sebuah negeri atau sebuah komunitas bukanlah sebuah karya seni arsitektur. Tiap kali akan selalu ada yang ganjil, yang tak pas, dan gawal. Sebab tiap kali akan ada sese-

orang yang mengeluh, menanyakan, atau menulis. Dunia selalu terbuka, atau terusik, karena akan selalu datang teks yang lain dan juga berjuta-juta tulisan. Tiap tulisan adalah sebuah coretan di atas selembar kertas polos—sebuah interupsi terhadap kesatu-warnaan. Tiap tulisan adalah sebuah kehadiran yang tak selamanya bisa diduga sebelumnya pada sebuah dataran yang rata. Tiap tulisan bisa menghadirkan makna yang tak bisa sepenuhnya diringkus dalam sebuah desain. Singkatnya, (saya kutip dari sebuah buku) tiap tulisan adalah perlawanan terhadap arsitektur. Tiap tulisan adalah ribuan subversi terhadap panorama yang mengklaim diri sempurna.

Demokrasi lahir dengan memenggal paradigma kesempurnaan itu. Ia memang lahir dengan memenggal kepala yang dipertuan. Claude Lefort menampilkan demokrasi dengan melihat Revolusi Prancis: sebuah tata kerajaan yang absolut ditumbangkan dengan memotong leher sang raja. Apa yang sebelumnya berlaku di hari itu pun berakhir. Dulu sang raja adalah dua tubuh: ia sebuah penjelmaan kekuasaan sekuler dan kekuasaan Tuhan sekaligus, ia fana tapi juga abadi. Ia adalah pucuk dan batu penyangga tata sosial. Maka ketika Revolusi Prancis memotong lehernya, yang dibangun sebagai sebuah arsitektur itu pun runtuh. Sejak itu ada yang gerowong dalam tubuh politik.

Tata yang kemudian disusun adalah tata dengan kekuasaan sebagai ”sebuah tempat kosong” (*un lieu vide*). Ia tak diisi lagi oleh siapa pun yang bisa diakui sebagai kekuasaan yang menjelma ke dunia. Sebab itu dalam demokrasi, sumber kekuasaan, tempat kosong itu, didapat melalui persaingan, dan terbatas masanya.

Tapi ”tempat yang kosong” itu juga membawa kekosongan yang lain: demokrasi adalah sebuah sistem yang didasarkan atas tak adanya sebuah dasar. Setelah yang abadi terpotong dari tubuh politik, dasar yang ada hanya bisa dianggap bersifat sementara, dan selamanya bisa digugat. Dengan kata lain: ia sebenarnya bu-

kan dasar, sebab dasar itu absen. Maka barang siapa yang cemas untuk hidup tanpa sebuah dasar akan cemas pula terhadap demokrasi.

Rasa cemas itu terkadang menyebabkan orang mencari sesuatu yang bisa jadi fondasi yang kukuh kekal. Di Jakarta, Juli 1945, sebuah panitia persiapan mendirikan Republik Indonesia tak merasa cukup hanya menyusun sebuah konstitusi. Salah satu anggotanya, Radjiman Widiodiningrat, yang terpengaruh filsafat Kant dan Hegel, meminta agar konstitusi itu punya sebuah dasar. Usulnya disetujui. ”Pancasila” pun dirumuskan.

Dari catatan sejarah kita tahu bahwa ia sebenarnya satu rumusan yang terdiri atas tak lebih dari lima kalimat, sebuah ide yang ditawarkan Bung Karno kepada sebuah rapat terbatas, sebuah gagasan yang disetujui oleh tak sampai 50 orang anggota panitia persiapan kemerdekaan. Dan semuanya berlangsung di sebuah Juli yang penuh dengan ketidakpastian. Dengan kata lain, ”dasar” itu sebenarnya tentatif, terpaut erat pada sebuah insiden sejarah. Tapi rasa cemas kalau harus hidup tanpa dasar akhirnya membuat rumusan itu jadi ”sakti”.

Tapi apa yang sakti? Tak ada. Bahkan tak ada yang sakti dari sebuah tafsir, biarpun oleh para aulia, tentang wahyu Tuhan. Demokrasi lahir justru karena kepala, yang dianggap inkarnasi dari Yang Abadi, ternyata bisa dipenggal, dan tak bisa digantikan. Siapa yang merasa bisa menggantikannya, dan jadi wakil dari Yang Kekal, akan cenderung merasa sah untuk memenggal kepala orang lain. Atau meledakkan bom ke tubuh anak kita.

Tempo, 14 Januari 2001

PARALISIS

BERAPA banyak orang tewas terbunuh di Indonesia di setiap pekan? Statistik menjelaskan satu hal, dan ketika angka-angka menaik, ia menjelaskan hal lain: tak semua pembunuhan berawal dari benci.

Benci punya fokus dan sasaran yang jelas: menjelang babak terakhir *Mahabharata*, di medan pertempuran Kurusetra, Bima dengan bengis memenggal kepala Dursasana dan mereguk darah dari merihnya—karena sebuah kebencian yang tersimpan lebih dari 12 tahun. Kita mungkin gentar, atau mual, atau asyik, mendengar kisah seperti ini. Tapi setidaknya ada yang spesifik dan tak akan terulang dalam kekejaman itu: Dursasana tak akan, dan tak bisa, digantikan oleh korban yang berbeda. Benci, dalam hal ini, berkecamuk dalam sebuah wilayah yang tertutup. Juga kebrutalan Bima: ia hadir pada momen itu, dan tak akan hadir di momen lain.

Tapi kita tahu bahwa terkadang benci (dan sebagai akibatnya: kekejaman) mengambil wilayah yang lebih terbuka, betapapun tetap fokusnya. Pada tahun 1965, misalnya, orang Indonesia yang memegang bedil ataupun yang memegang parang membantai ribuan orang lain karena mereka ingin menghancurkan ”orang komunis”. Namun mereka tak memerlukan benar nama si korban, atau daftar kesalahannya, atau riwayatnya. ”Orang komunis” sudah menjadi sebuah nama generik. Ia bisa dikenakan pada siapa saja yang kira-kira cocok, bahkan yang tak begitu cocok sekalipun. Demikian halnya dengan yang terjadi di Kamboja di bawah Khmer Merah, ketika ”orang borjuis” harus dihabisi. Si Badu, dalam gerak pengganyangan ini, bisa saja digantikan oleh si Polan, asal si Polan menunjukkan atau dianggap bahwa ia berasal dari ”paham” atau ”kelas” yang sama.

Permusuhan ”ideologis” adalah kebencian di wilayah yang terbuka. Meskipun dengan korban yang tertentu atau ditentukan: sebuah gerak rasa benci dan sifat bengis yang menjadi impersonal. Hal ini juga yang agaknya terjadi pada permusuhan antar-kelompok agama dan rasialisme.

Di situ, ada yang sedikit lebih abstrak. Dengan mudah, rasa benci dan sifat bengis itu menjadi sesuatu yang melembaga, bahkan mempunyai organisasi, meskipun dalam taraf yang paling dasar. Orang Dayak dan Madura yang saling membinasakan di Kalimantan Barat, orang Hutu yang membantai orang Tutsi, orang Nazi Jerman yang membantai orang Yahudi, orang Serbia yang membantai orang muslim di Bosnia—semua itu dalam derajat yang berbeda-beda adalah kejahatan, atau kebrutalan, yang melembaga. Ia bisa saja berulang, diulang, di suatu masa lain, di sebuah tempat lain. Kita ingat sebuah adegan yang memualkan di Kalimantan Barat: dua kepala sepasang suami-istri separuh baya yang dipancung dan dipasang di atas pasak, dengan luka parang yang baru, dengan mulut yang dengan cemooh disisipi sebatang rokok. Betapapun miripnya ini dengan adegan Bima yang ganas di Kurusetra, sepasang kepala yang terpasak itu tetap lebih mengganggu perasaan. Ada kebencian yang bisa berulang di sana, ada kekejaman yang bisa datang setiap waktu.

Tapi dalam hal kekejaman, ada yang bisa lebih dari itu. Mari kita bayangkan kemungkinan yang nyaris terjadi ini di Indonesia ini: tiga buah granat yang meledak di atas rel, dan sederet gerbong yang terbelah, dan ratusan orang—termasuk bayi dan anak sebelum remaja—yang akan terbantai dengan tubuh hancur....

Siapa yang melakukan ini berangkat bukan karena rasa benci kepada satu kelompok yang spesifik: sebuah tindakan yang sebenarnya tanpa fokus. Bahkan mungkin sekali tanpa benci— sebab saya tak bisa membayangkan ada orang, atau sekelompok orang, yang begitu sakit hati kepada setiap orang yang naik kereta api se-

hingga memasang granat di atas rel.

Di sinilah wilayah yang terbuka untuk kekejaman itu praktis menjadi absolut. Ia tak terbatasi lagi. Juga alasannya. Jika di sini tak tampak ada rasa benci, meskipun mungkin ada rasa marah, apa gerangan tujuan orang dengan granat-granat itu? Untuk membuat kehidupan politik jadi guncang? Untuk membuat kereta api tak menarik sebagai alat transpor. Atau untuk menikmati pemandangan ini: ketika beberapa ledakan terdengar, seperti mercon besar, ketika daging manusia terbakar dan tercabik, ketika orang panik dan anak-anak memekik?

Teror, terutama sebagai aksi politik, ingin memutlakkan tak adanya batas. Ketakutan menjadi ketakutan kepada ketidakjelasan. Akhirnya, sebuah paralisis ganda: lumpuh karena tak bisa menangkal ancaman dan lumpuh karena tak bisa memahami ancaman. Ketika polisi tidak berdaya, ketika negara seperti tak bisa hadir untuk menolong, paralisis akan menantikan sebuah keajaiban, mungkin satu kekuatan Juru Selamat.

Tapi barangkali yang mungkin datang menyelamatkan bukanlah keajaiban, melainkan sebuah keganjilan: sikap yang hampir acuh tak acuh kepada kematian. Di Indonesia, orang tetap saja akan berjejal-jejal naik sepur, sampai ke atap, setelah berkali-kali kecelakaan terjadi, tetap saja akan berdesak-desak di atas dek, melebihi kapasitas kapal, setelah berkali-kali feri dan perahu tenggelam, bahkan tetap saja akan beramai-ramai bermain mercon, menikmati ledakan besar atau kecil, hanya beberapa hari setelah bom membunuh sejumlah orang di sekitar gereja....

Tentu, bukan karena mereka luar biasa pemberani. Tapi karena apa yang tampak dalam statistik itu: kematian semakin akrab.

Tempo, 21 Januari 2001

MENOPAUSE

JIKA revolusi bukanlah sebuah jamuan makan, demokrasi bukanlah sebuah *lapo tuak*. Aforisme itu tentu saja tak amat segar, tapi kadang-kadang kita perlu ingat lagi bahwa demokrasi—betapapun ia sebuah cita-cita yang memikat—adalah seonggok beban. Sistem (ataukah proses?) ini bukan sebuah ruang tempat orang bisa asyik berdebat, berembuk, minum-minum, main catur, kalah dengan sebal, dan menang dengan riang, asal membayar. Ketika sejumlah orang berada bersama di suatu tempat dan hendak mengupayakan hidup yang tanpa penindasan, mereka akan segera tahu bahwa dalam sebuah demokrasi, politik adalah sebuah jalan yang musykil. Bahkan kadang-kadang agak aib, menjengkelkan, dan membosankan.

"Demokrasi," kata Jean Baudrillard, "adalah menopause masyarakat Barat." Pemikir Prancis ini mengatakannya di sebuah tulisan yang terbit pada 1987, hanya dua tahun sebelum seantero Eropa Timur lebih baik memilih"menopause" itu; setelah partai-partai komunis lumpuh. Saya tak tahu adakah Baudrillard sekadar mau kedengaran kontroversial, ataukah ucapannya menunjukkan kejemuan umum para intelektual Eropa terhadap sebuah sistem yang membuat politik mereka kurang seru ketimbang pertandingan *cricket*. Tapi jika demokrasi adalah sebuah menopause, bagaimana dengan yang lain dari demokrasi? "Fasisme," kata Baudrillard, "adalah napas syahwat [masyarakat Barat] di usia separuh baya."

Kiasan seperti itu bisa menjerumuskan, terutama jika kita membayangkan bahwa syahwat separuh baya juga bisa merupakan syahwat orang yang berpengalaman, sesuatu yang lebih terkendali dan bertahan. Dengan kata lain: fasisme bisa lebih mengasyikkan, terutama ketika demokrasi tak lagi sesuatu yang meng-

gairahkan. Dan di bayangan kita pun tampak Mussolini di atas sebuah balkon di Kota Roma: gundul, gempal, bagaikan sebuah lingga yoni, dan gemuruh. Di jalanan berbaris pengikutnya, ribuan orang yang militan, laskar berseragam yang galak dan meneriakkan permusuhan kepada siapa saja yang ”bukan-kita”. Seakan-akan hidup adalah gelora yang penuh, kejantanan yang berotot, dan keberanian *vivere pericoloso*, ”hidup secara berbahaya”. Seakan-akan perang pasti sebuah kebajikan. ”Tak jadi soal siapa yang menang,” ujar Il Duce (seperti ditemukan dalam catatan harian menantunya) ”untuk membuat satu bangsa jadi besar, perlu untuk mengirim mereka ke peperangan....” Sebulan sesudah itu ia membawa Italia ke dalam pertempuran dengan Sekutu pada tahun 1940.

Dari sini kita tahu apa yang dibawakan oleh politik fasisme: serangkaian pengganyangan yang bertalu-talu. Memang ada godaan dari politik yang seperti itu—baik kita seorang fasis atau bukan. Sebab, di sana banyak hal jadi tegas, lurus, tak bisa ditawar-tawar. Seperti halnya pertempuran: ketika dua seteru berhadapan dengan bayonet terhunus, yang menentukan bukanlah debat dan pertimbangan benar atau tidak, melainkan kemurnian tekad dan tindakan. Sering, bahwa yang lurus, tegas, dan murni itu bisa terdengar gagah, dan anehnya juga ”moral”.

Politik dalam sebuah demokrasi justru acap kali tak bisa lurus, tegas, ataupun murni. Prosesnya seperti tak pernah mengalami klimaks: omong, omong, omong antara pihak ”sini” dan pihak ”sana”. Dan jika demokrasi adalah seonggok beban, beban yang terberat adalah keniscayaan kompromi. Bahkan dengan orang yang paling memuakkan. Memang ada yang memalukan, ada yang terasa aib, dan ada yang kurang bersifat ”moral”.

Di Indonesia, proses yang begitu telah jadi sesuatu yang dianggap negatif—dan mungkin itu sebabnya demokrasi harus mengalami tahap yang sakit. Bertahun-tahun lamanya orang hidup

dengan politik yang haus akan klimaks berkali-kali. Antara 1958 dan 1965, di bawah Sukarno, politik jadi satu dengan pekik "revolusi", yang mengganyang dan *mengremus* musuh. "Konfrontasi" adalah sesuatu yang bagus. Antara 1965 dan 1998, di bawah Soeharto, politik jadi satu dengan kekerasan (juga pembunuhan) dan korupsi. Keputusan diambil setelah pihak "sana", lawan bersaing, diancam atau dihancurkan. Atau disuap. Bukan saja harga diri hancur, tapi juga sisa-sisa yang moral dalam hidup rusak. Nilai-nilai yang ditawarkan agar bisa diterima dengan martabat yang utuh oleh pihak "sana"—sesuatu yang universal— tak berlaku. Pada dasamya: sebuah politik penaklukan.

Bisakah sebuah negeri hidup terus dengan politik seperti itu? Jika kompromi dianggap mengalah, dan kalah dianggap bukan saja kehilangan harga diri, tapi juga punahnya ruang hidup, fasisme akan jadi sebuah gaya bersama, disadari atau tidak. Dalam fasisme, "sini" secara hakiki berlawanan dengan "sana".

Demokrasi, dan negosiasi, sebaliknya mengandalkan sebuah proses ketika "hakikisme" seperti itu tak berlaku. Ketika dua kubu (atau lebih) berunding dan bersaing, mereka tak sekadar perlu mengemukakan kepentingan yang diwakili oleh "sini", tapi juga mengemukakan sebuah wacana yang lebih universal, dan sebab itu bisa diterima oleh "sana". Dan dengan itu pula kubu "sini" pun membuat pengalamannya sendiri sesuatu yang universal. Proses ini, seperti dikatakan Ernesto Laclau, memang merupakan "satu wahana bagi universalisasi".

Dan kita tahu, universalisasi adalah juga jalan ke arah pembebasan—karena tak ada lagi politik penaklukan, karena tak akan ada Tuan yang menindas Budak, tak akan ada yang terpasung sebagai budak atau yang memperbudak. Di sini tampak demokrasi bukanlah sebuah menopause. Ia juga bukan sebuah proses berahi yang asyik. Ia sebuah alternatif, yang mungkin hambar, tapi tak bisa dielakkan—ketika kita tak bisa mencintai yang "sana" habis-

habisan, tapi juga tak bisa berperang habis-habisan. Ketika kita mendapatkan kesadaran akan batas, di hadapan.

Tempo, 28 Januari 2001

RIVAI APIN

SIAPA yang pernah sendiri akan tahu bahwa ia tak pernah sendiri. Bahkan sebuah bilik adalah sebuah dunia: selalu ada lumut yang tumbuh dan genting yang bercelah. Waktu, yang mengubah sejarah di jalan-jalan raya, selalu menyeruak ke dalam. Seperti di paruh kedua tahun 1940-an, di Jakarta, ketika sejarah guncang dan getarnya terasa bahkan di ruang privat yang terpisah: di hari itu sebuah negeri nyaris dibatalkan. Hanya tiga tahun setelah Indonesia berdiri, satu pasukan besar datang dari Nederland. Bekas koloni ini pun sekali lagi diambil alih, dan yang mendukung republik baru harus disingkirkan.

Di kota itu seorang penyair pernah memimpikan hidup seperti pelaut yang melupakan daratan, tapi di hari itu ia tahu ia tak bisa....

Rivai Apin menggambarkan keadaan itu dalam *Dari Dua Dunia Yang Belum Sudah*, sebuah sajak panjang yang mencekam. Ia, yang hidup di Jakarta, di hari itu menyaksikan jam-jam pertama kota itu diduduki Belanda. Orang tetap berangkat kerja, tapi ketakutan. Truk, penuh dengan serdadu musuh, berkeliling. Tank mereka bersiap, gagah dan garang. Suasana beku, meskipun manusia, benda, dan udara toh masih ”memperlihatkan harga”. Orang-orang berbisik bahwa di Yogya, ibu kota Republik waktu itu, Bung Karno, Hatta, dan Sjahrir tertangkap. Republik di ambang hilang.

Tapi menarik bahwa dalam keadaan itu, ada sesuatu yang menyatukan orang banyak: ”Semua dari satu kata dan untuk satu kata.” Satu kata itu mungkin ”kemerdekaan”, mungkin juga ”Indonesia”. Tapi sejauh mana sebenarnya ”satu kata” itu diterima sebagai bagian dari dunia si penyair? Ketika ia pulang, ia resah:

Di rumahku aku disambut oleh keakuanku yang belum sudah buku yang terbuka, yang belum dibaca dan buku yang harus aku sudahkan...

Di ruangnya sendiri itu, ia tahu ia belum juga bisa bereskan ”keakuan” itu. Sesuatu belum selesai (”belum sudah”) dalam dirinya. Tapi di malam hari ia dengar teror berjalan. Sepatu lars berderap dalam gelap. Ada suara perempuan yang menangis. Mungkin suara seorang istri, mungkin seorang ibu: suami atau anak mereka malam itu ”dibawa” oleh pasukan musuh. Dan penyair itu merasa tak berdaya:

Aku hanya bisa menekankan kepala pada papan meja
Buncah oleh itu kata yang belum punya bumi tapi telah mengejar pula
ke dalam dunia yang belum sudah

Rivai tak menyebut apa itu ”kata yang belum punya bumi”, tapi kita tahu: ”Indonesia”, ”republik”, ”kemerdekaan”. Hanya anehnya hari itu, di tengah kesewenang-wenangan pasukan yang menduduki kota itu, kata yang belum mantap berakar itu justru ”mengejar” ke biliknya, ke dunianya: ”republik”—dengan tekanan pada ”publik”, betapapun tak jelasnya akar dan batas kata itu—masuk ke sepetak dunia privat.

Rivai Apin pernah menulis sebuah sajak yang menyatakan hasratnya untuk ke laut yang dahsyat. ”Aku ingin taufan gila,” tulisnya. Ia ingin berada di sebuah kapal dengan angin sebagai ”teman dan lawan” sekaligus. Ia tinggalkan sebuah lingkungan yang baginya hanya seperti ”batu semua”: sebuah komunitas kebekuan yang mengepung, dungu, membatasi. Ia ingin seperti seorang Sinbad yang gagah berdiri di bawah tiang agung, sebuah subyek yang mandiri, sebuah gumpalan kesadaran yang liat di te-

ngah badai yang hiruk.

Tapi di hari itu, di Jakarta, ia tahu ia bukan Sinbad. Ia seorang anggota sebuah kota yang ketakutan; ia sebuah dunia yang "belum sudah". Berada di antara "buku yang terbuka, yang belum dibaca" dan "buku yang harus aku sudahkan", ia tak utuh tertutup, tak utuh. Ia risau. Tapi seharusnya ia tak perlu punya ilusi: kini kita tahu bahwa siapa pun adalah sebuah subyek yang buncah.

Sebab kini, setelah Freud dan Marx, kita tahu subyek adalah sesuatu yang meleleh, kesadaran yang dirundung bawah sadar, diri yang terasing dan dirinya sendiri karena kerja yang dipaksakan modal dan masyarakat. Kemudian, soalnya: sebagai subyek yang tak pernah "sudah", akan lebih jadi manusiakah manusia, bila ia masuk ke sebuah kebersamaan—seperti yang di hari itu terasa di seantero Jakarta—di mana "semua dari satu kata dan untuk satu kata"?

Sebuah dunia publik, di mana "semua [datang] dari satu kata dan [pergi] untuk satu kata", bisa menggoda kita—sebuah godaan politik totaliter. Sajak *Dari Dua Dunia* belum terperangkap ke sana. Teks itu sebuah saksi bahwa di saat itu dunia publik yang ada belum selesai dirumuskan, "belum sudah", bahkan nyaris gagal, meskipun sudah bernama: sebuah kebersamaan yang belum jadi batu, sebuah pengertian yang "belum punya bumi", sebuah komunitas yang tak berfondasi.

Bertahun-tahun kemudian Indonesia berusaha punya jangkar di satu fondasi, tempat menambatkan kebersamaan. Kini hasrat itu jadi problematis. Di tahun 2001 Indonesia tetap sebuah "dunia yang belum sudah". Tapi bukankah itu yang justru perlu dicita-citakan: sebuah komunitas yang selalu dalam proses, dalam laku? Politik seharusnya adalah hidup dalam sebuah komunitas yang *désœevrée*—seperti konon dilukiskan pemikir Prancis Jean-Luc Nancy: sebuah kebersamaan yang menampik bila upaya menciptakan diri sebagai komunitas itu menjadi sebuah peker-

jaan.

Sebab mungkin itulah demokrasi: sesuatu yang selamanya dicari bersama, dengan sedikit pedoman dan ikatan—dengan kata yang senantiasa ”belum punya bumi”.

Tempo, 4 Februari 2001

KEPALA

TUHAN tak bermurah hati bagi demokrasi, atau demokrasi tak bermula dari rasa syukur. Pada suatu hari dalam sejarahnya yang purba, orang Bani Israel bercita-cita menjadi seperti bangsa-bangsa lain: mereka ingin punya seorang raja. Seakan-akan Tuhan menyimpan sebuah anugerah: akan selalu ada seorang pemimpin, seorang manusia yang, konon, seperti Presiden Republik Indonesia, ada malaikat di dadanya, dan sebab itu layak dapat *dampar* yang agung.

Tapi ada seorang alim yang sejak awal sudah mengingatkan bahwa kelak, setelah seorang raja dinobatkan, akan ada seseorang yang bisa membuat orang lain patuh kepadanya dan hal yang tak menyenangkan akan terjadi. Orang alim itu benar, tapi baru beratus tahun kemudian orang tahu ia benar. Demokrasi pun datang.

Ia datang melalui sebuah ritus yang menakutkan: setelah bertahun-tahun di bawah kesewenang-wenangan seseorang, darah pun sering harus tumpah, pemberontakan terjadi dan ada seseorang yang semula disebut ”baginda” akhirnya disembelih lehernya. Di kepala manusia yang diciptakan Tuhan, baik ia seorang raja atau bukan, ternyata bersembunyi sebuah cela. Demokrasi bermula dari kesadaran bahwa cela itu akan selalu ada, ibarat sebuah liang hitam dalam harapan. Dengan kata lain: suatu keadaan yang negatif. Sebab itu ide yang diwariskan Plato tentang ”sang-raja-yang-filosof”—kombinasi antara ilmu yang tinggi dan kepemimpinan yang piawai dalam kepala seseorang, yang oleh orang Jawa disebut ”*pandhita-ratu*”—adalah sebuah ide yang lahir di luar tradisi demokrasi. ”Republik” Platonis adalah sebuah republik yang menampik negativitas. Di republik yang seperti ini, dibayangkan bertakhtanya seorang yang luar biasa, dan politik dilihat sebagai sesuatu yang bermula dari sebuah kepala—persis-

nya sebuah kepala yang padu dan utuh dan punya kelebihan. Seakan-akan dunia subyektif, yakni apa yang hadir dalam kesadaran akan selalu dapat diadaptasikan di dunia obyektif, dalam kenyataan yang terhampar di luar sana, yang rumit, rancu, selalu.

Dalam sejarahnya yang pendek, Indonesia sebenarnya telah menjalani ritus membatalkan harapan tua tentang *pandhita-ratu*. Sukarno jatuh, Soeharto jatuh. Orang ramai bertempik-sorak. Tapi agaknya masih tersisa sebuah keyakinan yang melanjutkan apa yang mungkin juga bisa disebut Platonis: bahwa politik adalah soal kemampuan dunia subyektif untuk mengubah dunia obyektif yang terhampar di luar itu, dengan cara mengerahkan apa yang ada di dunia subyektif.

Di masa lalu, ketika ”demokrasi terpimpin” diberlakukan antara 1959 dan 1965, pengerahan dunia subyektif itu dilakukan dengan mengharuskan seluruh negeri membaca ”Tujuh Bahan Pokok Indoktrinasi” dari ajaran Sukarno. Di antara tahun 1966 dan 1998, usaha yang mirip berlangsung: orang harus mengubah isi kesadarannya dengan ”Pancasila” dan beratus juta rupiah dihabiskan Soeharto untuk ratusan ribu penataran. Sejak 1999, tak ada Sukarno, tak ada Soeharto, tak ada indoktrinasi ataupun penataran, tapi orang tampaknya masih percaya bahwa apa yang ada di dalam diri manusia—dalam hal ini moralitas dan agama—akan bisa menyelamatkan dunia. Di sebuah sudut jalan di Jakarta pernah terpasang sebuah spanduk: ”Takwa Adalah Solusi bagi Krisis Multidimensional”.

Tapi benarkah? Mungkinkah kebersihan moral dan ketaatan kepada Tuhan—sesuatu yang berada di lubuk diri orang seorang, sesuatu yang bisa membentuk pribadi seseorang—menyelesaikan pelbagai krisis di dunia? Di sebuah negeri yang berulang kali menyaksikan begitu banyak dusta dan patgulipat, memang mudah tumbuh hasrat umum untuk membuat yang moral menjadi politis dan yang politis menjadi moral. Ada keyakinan bahwa ji-

ka keteguhan moral dan takwa seseorang disebarluaskan agar jadi sebuah mufakat, maka sebuah komunitas akan berubah jadi baik. Tapi benarkah demikian?

Saya tak yakin. Seperti orang-orang lain, saya telah menyaksikan bagaimana orang-orang yang memuliakan agama menghadirkan diri di ruang politik Indonesia: tak selamanya perilaku mereka terpuji. Tampaknya memang ada jarak antara kebajikan yang privat itu dan dunia orang ramai. Yang satu tak akan bisa identik dengan yang lain, bahkan yang satu bisa melahirkan negasi terhadap yang lain.

Di antara keduanya, pelbagai proses dialektika pun bersilang surup. Dialektika itu tanpa suatu pola yang stabil, seperti dikira kaum Marxis. Yang berlangsung dalam sejarah adalah ”petualangan-petualangan dialektika”. Di situ, dalam avontur yang tanpa kepastian itu, politik adalah sebuah tugas yang sedih. Politik itu terkutuk, kata Marleau-Ponty, ”justru karena ia harus menerjemahkan nilai-nilai ke dalam dunia fakta-fakta”. Lebih-lebih lagi karena nilai-nilai itu dibuat di sebuah dunia dan bukannya ”dinubuatkan untuk dunia itu”.

Di dunia itu juga sejarah berjalan, di wilayah yang lebat dan lindap, penuh tikus dan tikungan, lubang dan sampah, reptil busuk dan rawa payau. Seorang pendeta yang raja, seorang filosof yang pemimpin, seorang ulama yang presiden, mau tak mau tumbuh dan harus melangkah di teritorium yang seruwet itu. Mungkin ada malaikat di dadanya, tapi di perutnya juga ada lapar, dan tubuh itu juga punya bunyi dan bau yang jorok. Maka ketika yang moral berangkat untuk menjadi politis, ketika yang privat ingin menjelma menjadi yang publik, tak seorang pun tahu persis apa yang akhirnya akan tercapai. Sebab itu bisa saja seseorang di hari ini mengatakan bahwa ”takwa adalah jawabannya”. Tapi ingatkah ia apa pertanyaannya?

Tempo, 11 Februari 2001

PELAN

POLITIK itu pelan. Mereka yang tak sabar akan bermimpi tentang revolusi, seakan-akan revolusi bukanlah politik yang ditempuh dengan cara lain. Tentu, revolusi bisa meletus, tapi setiap revolusi adalah sebuah pernyataan yang tak acuh kepada waktu.

Kita tahu tentang itu sekarang, sekian ratus tahun dan sekian dasawarsa setelah yang terjadi di Amerika, di Prancis, di Rusia, dan di Cina. Fidel Castro memimpin Kuba yang revolusioner sejak akhir tahun 1950-an, tapi sampai hari ini, hampir setengah abad kemudian, ia masih belum juga selesai dengan pekerjaan itu.

Politik itu pelan, jalan siput yang tak henti-hentinya zigzag, proses yang sebenarnya masih mengandung sebuah pertanyaan besar: di mana berakhirnya?

Dewasa ini, orang pun mengakui bahwa akhir itu tak ada, kecuali bila langit runtuh. Politik, sebuah usaha di pentas publik untuk membangun dan menjaga sebuah kehidupan bersama—sebuah negeri, sebuah madinah, sebuah *polis*—adalah sesuatu yang telah kehilangan Utopia. Sebab selalu ada yang tak beres dalam kerja itu, selalu ada pihak yang dirugikan, dan selalu ada yang harus didengar dan dicatat dalam perhitungan. Selamanya ada yang harus diajak berunding, berembuk, bersaing, berlawanan. Sebab itu tak pernah dimaklumkan kata putus yang penghabisan dan tak pernah semua pintu ditutup rapat. "*Finality is not the language of politics*," kata tokoh politik Inggris Disraeli.

Tanpa sepatah kata putus apa pun, orang memang bisa bertanya di mana gerangan ada komunikasi dan konsensus. Atau orang pun putus asa. Politik kian sering tampak sebagai sebuah keasyikan yang sia-sia, bahkan sebuah ritual yang culas. Siapa saja yang merasa punya peran untuk menjadi suara moral akan

mengambil langkah surut dari medan pergulatan ini, sebuah medan yang tak pernah sepenuhnya bersih dan murni. Hal-hal yang otentik, yang tulus dan benar tak akan dapat berlangsung di pentas yang publik, ketika seorang pelaku politik berjumpa dengan orang ramai.

Sebab itu tak jarang, seseorang yang ingin menjaga budi yang luhur akhirnya menampik dunia orang ramai. Apalagi orang ramai tak ada hubungannya dengan kebenaran, kearifan, kebaikan. Baik di sebuah sistem yang demokratis maupun di sebuah suasana yang totaliter, orang ramai dapat saja menjadi penunjang seorang pemimpin yang tak terpuji dalam pikiran dan perbuatannya. Di Jerman orang ramai pernah memilih Hitler, di Israel kini orang ramai memilih Ariel Sharon, dan di Indonesia berulang kali rakyat patuh kepada para otokrat yang bersalah.

Tapi menampik orang ramai sama artinya dengan pergi mengungsi ke sebuah biara dan tak hendak mengubah dunia. Kita pun akan mengatakan, seperti Heidegger dalam sebuah wawancara dengan *Der Spiegel*, bahwa "hanya dewa-dewa yang bisa menyelamatkan kita."

Benarkah? Dewa-dewa tak pernah datang. Dalam pada itu, kebusukan dan kebencian tetap saja terjadi, mungkin menyebar. Seandainya pun dewa-dewa itu hadir, mereka—atau apa dan siapa pun yang datang dari Langit—akan tahu bahwa di bawah ini tak ada yang tak tercemar oleh dosa dan debu. Filosof seperti Heidegger, dengan ucapan yang dramatis dan mempesona, tak pernah yakin bahwa kehidupan sehari-hari juga bisa punya arti. Tapi dengan itu pula ia cuma seperti menjauh dan berkhalwat, di suatu masa ketika di Jerman Hitler berteriak, dan ratusan ribu orang yang tak berdosa dihabisi di kamar gas.

Dengan kata lain, memilih menjauh dari dunia publik dan berkhalwat tak dengan sendirinya meneguhkan sebuah posisi moral. Lagi pula apa salahnya kehidupan sehari-hari? Juga politik

yang sehari-hari, juga orang ramai? Rahib di biara yang membisu, filosof di perpustakaan yang besar, ahli ilmu di laboratorium yang lengkap—para alim itu memang ada baiknya terpisah dari pasar dan percaturan kekuasaan. Tapi hanya dalam kehidupan sehari-hari kita menyadari bahwa manusia tak pernah merupakan kesadaran yang tersendiri. Ia bukan ibarat seorang suci di Mahameru dengan kesadaran yang sepenuhnya dibentuk oleh Tuhan. Sebuah subyek selalu berupa ”inter-subyektivitas”. Maka sebuah ”aksi komunikatif” bukan saja sebuah keniscayaan, tetapi jika kita bicara tentang hasil dan manfaat, aksi itu sesuatu yang produktif. Jika kita bersetuju dengan Habermas, konsensus bukanlah sesuatu yang mustahil. Mufakat dapat lahir dari percaturan pendapat di mana argumen yang lebih baik akan menang.

Sebuah teori yang menghibur. Tapi terkadang saya ragu, benarkah pandangan cerah seperti itu? Hidup, apalagi komunikasi, berlangsung dalam bahasa. Di Indonesia orang mulai tahu bahwa politik hampir sepenuhnya terdiri dari kata, kata, kata—dan dengan lalu-lintas verbal itu orang pun berharap bahwa dunia akan jadi tenang, jalan tak lagi gelap, dan hidup berubah. Tapi apa lacur: dalam kenyataan, kata-kata tak selamanya membuat jalan tak lagi gelap. Tak semua hal bisa dibahasakan, tak semua ”makna” dapat dikemukakan dalam situasi percakapan yang ideal. Sebuah permufakatan bahkan mungkin merupakan kesalahpahaman. Bahkan kesadaran tak sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri.

Kata, kata, kata.... Politik itu pelan. Tapi adakah kita punya lain pilihan?

Tempo, 18 Februari 2001

Z

SAYA teringat Z, saya teringat beberapa hari di bulan Oktober 1965. Hari itu belum sepekan setelah ”Gerakan 30 September” menangkap dan membunuh sejumlah jenderal Angkatan Darat, tapi dengan segera digagalkan sebelum mereka mengambil langkah berikutnya. Indonesia seperti dalam keadaan perang. Apa yang akan terjadi? Siapa yang akan menang dan siapa yang akan dihancurkan? Suasana tegang, bingung, tak pasti, dan di sebuah rumah di Jalan Cisadane, Jakarta, Z, seorang mahasiswa Universitas Indonesia, menghimpun beberapa puluh botol. Isinya bensin atau minyak tanah. Sore itu saya datang ke kamarnya dan bertanya untuk apa botol-botol itu. Z menjawab, ”Buat membakar kantor PKI.”

Saya terkejut. Saya kecut. Kantor Partai Komunis Indonesia berdiri cukup megah di Jalan Kramat Raya, tak jauh dari Jalan Cisadane. Hari-hari itu di atapnya terpasang lambang palu-arit setinggi dua meter. Saya kecut, karena saya selalu takut melihat bangunan yang terbakar. Saya juga kecut menyaksikan tekad Z, sebab bahkan sampai Oktober 1965 itu PKI adalah partai komunis nomor tiga terbesar di dunia, sebuah partai yang amat kuat, mungkin terkuat di Indonesia masa itu, partai yang paling depan dalam mengumandangkan kalimat-kalimat revolusioner—juga sebuah partai yang sangat akrab di hati Bung Karno, presiden Republik dan ”Pemimpin Besar Revolusi”.

Tapi bagi Z, partai itu adalah partai yang mengancam. Ia seorang mahasiswa pendukung Partai Sosialis Indonesia, yang bertahun-tahun dimusuhi PKI dan kemudian, di masa ”demokrasi terpimpin” itu, dilarang. Beberapa pemimpinnya dipenjarakan. Kata ”PSI” jadi sebuah stigma buruk. Maka bagi Z, jika PKI menang, ia dan teman-temannya akan habis dibabat. Ia melihat ”Ge-

rakan 30 September" itu sebuah gerakan "kiri" (dan itu sama dengan PKI), dan ketika langkah gerakan "kiri" itu gagal, datanglah saat bagi Z untuk menghantam balik partai lawan yang langkahnya gegap-gempita menjelang menang itu.

Sore hari itu saya coba bujuk Z untuk tak melaksanakan rencananya. "Teramat berbahaya," kata saya. Kami kurang-lebih seumur, maka saya tak tahu apakah kata-kata saya punya efek. Yang pasti, esok siangnya sejumlah pemuda mendatangi kantor PKI yang entah kenapa tak dicoba dipertahankan oleh pendukungnya. Beberapa jam kemudian lambang palu-arit yang tinggi itu dimakan api.

Beberapa hari setelah itu saya berangkat ke Eropa, untuk masuk ke sebuah perguruan tinggi, dengan perasaan seperti lari dari Indonesia yang rusuh. Saya tinggal di sebuah kota kecil di Belgia. Hanya dari surat kabar saya ketahui apa yang kemudian terjadi di tanah air: puluhan ribu orang PKI atau yang dianggap PKI dibunuh, disekap....

Tapi kekerasan selalu punya pembelanya sendiri. Z tak ikut dalam kekejaman di pelbagai tempat di Indonesia itu (bahkan saya tak tahu pasti ikutkah ia membakar kantor PKI). Meskipun demikian, baginya PKI harus dihancurkan agar tak bisa menguasai politik Indonesia kembali. Argumennya, "Kami telah mereka aniaya, dan jika nanti kami bisa bangkit lagi, kami tak ingin penganiayaan itu berulang."

Benarkah keadaan begitu putus asa, dan pilihan hanya antara menghancurkan dan dihancurkan? Saya tak sempat menanyakan soal ini kepada Z. Saya tak sempat berkata kepadanya bahwa kemudian toh penganiayaan tetap terjadi, berulang-ulang, meskipun PKI sudah tak ada. Ketika kekerasan mendapatkan dalih yang menarik hati, ia akan menciptakan replikanya sendiri. Akhirnya Z adalah sebuah ironi, atau lebih tepat sebuah tragedi: partainya, PSI, tetap tak diizinkan bangkit lagi oleh militer yang

berkuasa, dan pada suatu hari di tahun 1967, Z mati oleh seliang luka. Pada tahun 1966, sejumlah mahasiswa bentrok dengan militer di sebuah demonstrasi, dan Z, yang menjadi reporter, meliput kejadian itu. Tiba-tiba dua orang prajurit mendatanginya, memukulnya, dan menusukkan bayonet ke punggungnya. Ia menjerit, ia luka, dan setelah berbulan-bulan terbaring di rumah sakit, ia meninggal, sedih, kesakitan.

Saya teringat Z, di hari-hari ini, ketika di Indonesia kekerasan politik terjadi lagi dan diberi lagi dalih yang memukau. *Old violence is not too old to beget new values*, kalau tak salah begitulah sebaris sajak Robinson Jeffers. Sebagaimana lazimnya argumentasi sejak abad ke-20, kekerasan itu tak dilihat sebagai bagian dari dendam kesumat (itu hanya terjadi dalam film kungfu), melainkan sebagai metode pembebasan. Di pusat perkara ini ada sebuah kata yang terdengar sakti dan suci, yakni ”korban”. Sang korban, yang lapar, terhina, dibodohi, yang selama ini dipinggirkan, punya hak untuk melakukan kekerasan kepada siapa saja yang jadi wakil pihak yang lebih kuat—dan ketika si kuat runtuh, insya Allah kehidupan politik akan merayakan pembebasan manusia dari kemungkinan terjadinya korban lagi.

Saya selalu berharap begitu. Tapi itulah yang tampaknya tak kunjung terjadi: ketika kata ”korban” menjadi sakti, ia adalah sebuah posisi yang dipertarungkan. Siapa yang korban, siapa yang bukan korban, siapa yang kurang mirip korban? Kekerasan akhirnya tak berhenti di satu titik yang ditentukan secara sepihak. Ia selalu mendapatkan dalih, selalu mendapatkan sumber, karena korban telah mirip sebuah kostum yang bisa dikenakan siapa saja yang datang ke atas pentas.

Saya teringat Z: saya mengunjunginya di sebuah pagi tahun baru, di ranjang rumah sakit, mengerang, menangis—korban yang hadir sebelum menjadi sesuatu yang sakti, sebelum menjadi sesuatu yang tak lagi punya rasa sakit yang paling awal, ketika ke-

kerasan bukan tampak sebagai metode, melainkan sesuatu yang mengerikan.

Tempo, 25 Februari 2001

INFALIBILITAS

IA bisa membakar gedung kantor partai lain, atau menghancurkan rumah minum, atau merusak sekolah organisasi X, atau membumihanguskan rumah ibadat, atau membunuh dukun santet, menjarah toko, memerkosa orang Cina, merusak hutan lindung, membantai suku Ami, dan entah apa lagi. Tapi ia, seperti halnya Sri Paus, secara *a priori* adalah sebuah wujud yang memiliki infalibilitas: ia dianggap tak bisa bersalah. Tiap kali kekerasan macam itu terjadi, akan datang dalih tentang keadilan, tentang demokrasi, atau tentang provokasi, dan semuanya pun seakan-akan tampak jadi terang. Polisi diam. Mahkamah lengang.

"Ia" adalah sebuah posisi yang disebut "rakyat", atau "massa". Ada yang mengatakan orang ramai itu tak pernah satu bentuk. Tiap ekspresi kekerasannya tak pernah bisa dianggap sama. Namun kita hidup dalam sebuah retorika yang panjang tentang populisme dan "kedaulatan rakyat", dan himpunan manusia itu, yang dalam hidup sehari-hari dan dalam kisah sejarah bisa tampil konkret, justru mendapatkan simbol, pengakuan dan kekuatannya ketika ia masuk ke dalam bahasa. Ia menjadi sebuah pengertian yang abstrak. Dalam leksikon Marxis-Leninis, kata "rakyat" itu bahkan ditulis dengan huruf kapital di depan: "Rakyat". Mula-mula adalah manusia-manusia yang sudah bertahun-tahun tertindas. Darah mereka telah mengalir. Seperti termaktub dalam lagu *Darah Rakyat*, mereka "menderita sakit dan miskin". Kemudian, dari tulang yang ringsek dan jangat yang perih itu, mereka mengalami transformasi: mereka muncul dalam sebuah kata sakti dan "menjadi hakim". Mereka menjadi "Ia". Kekerasannya adalah ibarat vonis dan eksekusi sekaligus.

Tapi analogi itu tentu saja tak menunjuk kejadian secara pas:

seorang hakim bisa bersalah, ia bisa pusing kepala dan tekanan darahnya bisa naik, dan sebab itu si pesakitan diberi hak untuk naik banding. Tapi ketika "Rakyat" jadi hakim, Ia tak mungkin bersalah. Ia adalah pewaris Sabda Keadilan....

Tapi benarkah? Karena "kedaulatan rakyat" lahir dari kesalahan yang terjadi ketika kesetaraan tak dianggap ada, saya selalu mengira demokrasi hanya mungkin ketika orang menolak prinsip infalibilitas pada siapa saja, termasuk Sri Paus, termasuk "massa". Bagi saya demokrasi adalah sebuah manajemen atas kemungkinan-kemungkinan bersalah, khususnya kemungkinan laku angkara murka.

Barangkali saya keliru. Tapi seseorang pernah mengatakan, bahwa demokrasi di Amerika Serikat bisa bertahan sampai 200 tahun lebih karena konstitusinya disusun oleh orang-orang yang syak akan sifat manusia. Ada sesuatu yang konon diperoleh dari Protestanisme dalam rasa syak itu: manusia dianggap hadir di dunia dengan "dosa asal". Ia sudah tergoda di surga. Ia pasti akan tergoda lagi berkali-kali di bumi. Sebab itu berlapis-lapis pagar pun disiapkan. Juga terhadap orang ramai. Rakyat banyak, *demos*, tetap dianggap tak lepas dan kemungkinan berbuat sewenang-wenang, terutama terhadap minoritas. Maka orang ramai juga harus dibatasi cakarnya. Hukum pun disusun, lembaga dituang. Kebajikan harus jadi rutin. Dan pada gilirannya kerutinan itu jadi kebajikan.

Dalam kebajikan yang rutin itu, "Rakyat" memang memiliki kedaulatan, tetapi tanpa karisma, juga para santo dan para aulia. Politik bukan lagi letupan, hanya tepuk tangan yang gemuruh: sebuah politik tanpa kemarahan besar. Ada yang mungkin hambar di situ, tapi juga tragedi tak ada lagi. George Steiner pernah menulis sebuah buku, *The Death of Tragedy*, dan ia menyimpulkan bahwa penderitaan tragis adalah "sebuah privilese yang murung yang didapatkan oleh mereka yang berada di tempat atas". Ham-

let adalah seorang pangeran, Lear seorang raja, Oedipus anak raja yang dibuang dan kembali menjadi raja. Mereka berada di ketinggian, dan di sana angin yang paling taufan yang akan keras memukul, petir yang paling panas yang akan menghantam. Di ketinggian itu, persoalan bukan lagi hal-hal yang sehari-hari, (semua sudah dibereskan oleh sebuah staf atau sejumlah laskar), melainkan persoalan memperebutkan makna di dalam sebuah pengalaman. Lebih spesifik lagi: sebuah pengalaman yang terbentuk oleh kejatuhan. Saya ingat sebuah film indah yang dibuat orang di Rusia di tahun 1960-an berdasarkan karya Shakespeare itu: di satu adegan Hamlet memandang ke pantai Denmark, merenungkan ombak yang bergulung-gulung, dan bergumam sendiri tentang hidup atau mati, tentang arti berbuat atau tak berbuat. Ia akhirnya memilih sebuah jalan yang berarti ke kematian. Dengan kata lain, ke kejatuhan.

Tragedi seperti itu tak akan terjadi dalam sebuah demokrasi, yang bisa menjadikan ”kejatuhan” sebagai sesuatu yang lazim. Tragedi itu tak akan terjadi seandainya kerutinan telah jadi kebajikan.

Dan seperti sudah disinggung di atas, juga karisma tak akan dikenal. Para santo, para aulia, para superhero—mereka yang menyandang karisma itu—adalah sosok yang datang dari situasi yang luar biasa, bukan dari kerutinan. Max Weber (tentu saja ia selalu dikutip para ahli bila mereka berbicara tentang kepemimpinan karismatik) melihat bahwa di bawah kepemimpinan karismatik, tak ada aturan yang berlaku buat siapa saja, di mana saja, kapan saja. Hukum ”obyektif” seorang pemimpin karismatik mengalir dari pengalamannya yang sangat personal. Sebab sang pemimpin dianggap mendapatkan rahmat ilahi atau kekuatan heroik. Terutama di saat-saat ketika masyarakat haus akan harap.

Karisma, tentu saja, tak berdiri sendiri. Ia mendapatkan sambutan dan pengakuan dari orang ramai yang menjadi pengikut.

Sambutan dan pengakuan itu pada gilirannya membentuk satu tubuh dengan sang pemimpin, melebur diri. Orang Jawa menggambarkannya sebagai ”*manunggaling kawula lan gusti*”—sesuatu yang dalam kehidupan polilik sebenarnya sebuah kondisi totaliter. Dan ketika sang pemimpin menjebol dan memotong aturan yang rasional, ia pun tetap muncul tanpa dinyatakan bersalah—karena ia telah bertaut dengan ”Rakyat” yang tak bisa bersalah. Maka sebuah penyucian ganda pun berlangsung: sang pemimpin dan para pengikutnya bebas dari dakwaan apa saja, termasuk kesewenang-wenangan.

Dari sini tragedi pun menyiapkan diri. Korban pasti berjatuhan. Dan pada suatu saat sang pemimpin ingin berlanjut. Ia pun harus mempertahankan posisi infalibilitasnya. Pada saat yang sama ia tak bisa lepas dari orang ramai yang memujanya. Ia berangsur-angsur naik ke tempat yang paling atas. Nun dari pucuk, kejatuhan pun bukan sekadar perpindahan posisi yang biasa. Kejatuhan orang-orang yang tak pernah dianggap bersalah adalah semacam revolusi—sebuah guncangan, sebuah transformasi, dan seperti dalam banyak tragedi Shakespeare, juga sebuah proses untuk menemukan pertanyaan yang tepat tentang kekuasaan dan kesalahan, tentang apa itu hidup dan kebenaran.

Tempo, 4 Maret 2001

FENGHUANG

SEORANG anak menemani ayahnya ke pasar, untuk melihat ratusan kepala manusia yang sudah dipenggal. Seorang pamannya menyebut angka 400, anak itu tak tahu berapa jumlahnya yang tepat, tapi beginilah kemudian ia bercerita: ”Lorong yang beratap lengkung itu penuh dengan kepala, dan lebih banyak lagi yang tergantung dari anak-anak tangga... begitu banyak kepala dihimpun di sini, jadi sebuah unggunan besar, dan darah masih menetes dari luka masing-masing, dari potongan leher yang baru ditebas.”

Ini bukan cerita Sampit, Kalimantan Tengah, di tahun 2001. Ini cerita dari Fenghuang, sebuah kota di bagian barat Provinsi Hunan, Cina, di tahun 1911. Yang mengisahkannya sebagai kenangan adalah Shen Congwen, seorang penulis Cina yang mengalami begitu banyak kepedihan dari sejarah. Saya temukan pasase itu, yang dikutip dari *Congwen Zichuan*, dalam buku Jonathan D. Spence *The Gate of Heavenly Peace*, sebuah rekaman yang memukau tentang riwayat para intelektual Cina dan revolusi mereka.

Di tahun 1911 itu Shen Congwen baru berumur sembilan tahun. Getar revolusi yang menumbangkan kemaharajaan dinasti Manchu mampir juga ke kota asalnya, Fenghuang. Tapi di sini pemberontakan gagal. Orang-orang Cina yang ikut terlibat dengan cepat menyelamatkan diri, maka yang tertuduh adalah para petani suku Miao. Tak ayal, mereka pun ditangkapi. Begitu banyak. Setiap hari 100 sampai 200 orang petani diseret oleh tentara.

Melihat jumlah itu bahkan para pejabat setempat dan para algojo mulai bingung: mungkinkah tahanan itu disembelih semuanya? Problem ini dipecahkan dengan sebuah ”metode keadil-

an" yang simpel: para petani Miao yang didakwa memberontak itu harus ikut undian. Syahdan, tentara yang bertugas pun membawa mereka ke sebuah kuil. Di balai besar, setiap tahanan harus melontar sepasang tongkat bambu. Siapa yang kedua atau salah satu tongkatnya jatuh telentang akan berarti "tak bersalah" dan bebas, sedangkan siapa yang kedua tongkatnya jatuh telungkup berarti "bersalah". Ia akan dibawa ke tempat penyembelihan.

Ratusan batang leher hari itu ditebas, dan ratusan buah kepala manusia dengan darah yang masih menetes dihimpun di lorong pasar; beberapa utas tali yang digantungi kuping manusia yang dipotong direntangkan dari sudut ke sudut.... Kebuasan tampaknya membutuhkan penonton.

Kita memang bisa membedakan antara kebuasan di Fenghuang di tahun 1911 dan kebuasan di Kalimantan di sekitar akhir abad ke-20. Yang pertama adalah sebuah pembasmian dari atas yang sistematis. Yang kedua sebuah keroyokan, yang meledak mendadak. Yang pertama dipergunakan untuk menegakkan sebuah orde. Yang kedua tampaknya tanpa rancangan. Tapi kedua-duanya ingin diketahui umum, horor yang ingin menjadi teror, sebuah gertak yang menakutkan khalayak ramai. Kedua-duanya berbeda dengan kebuasan yang bersifat privat, ketika seorang sadis mencincang korbannya di ruang tertutup, lalu menyimpan kepala dan kuping itu di dalam kulkas.

Tapi bukan hanya penonton yang dikehendaki oleh para pembantai di Fenghuang dan di Kalimantan. Kebuasan juga tampaknya perlu sedikit lelucon: demikianlah ratusan kuping manusia yang copot itu diuntai seperti deret panjang buah kesemek peyot yang dijemur. Saya selalu akan ingat sebuah reportase yang mencengkam yang ditulis Richard Lloyd Parry dalam harian *The Independent*, tentang kebengisan yang terjadi di Kalimantan Barat di tahun 1997, ketika orang-orang Dayak membantai orang Madura di sana: sepasang kepala, lelaki dan perempuan, dipasak di

atas drum dan di mulut mereka yang luka oleh parang itu disisipkan sigaret.

Kebuasan memerlukan sedikit lelucon untuk menegaskan bahwa yang kuat, yang menang, patut memperolok-olok yang kalah. Korban masih perlu dihina. Di situ, rasa geli adalah bagian dari penghancuran total. Milan Kundera pernah menulis bahwa ketawa pada mulanya adalah ”wilayah sang Iblis”. Terkadang Malaikat gagal membuka mulutnya untuk mengimbangi kekuatan jahat itu, dan pintu pun terbuka untuk segala jenis gelak. Juga ketawa yang datang dari Setan: gemanya menyatakan bahwa segalanya tak punya arti lagi. Sang Iblis menunjukkan bahwa ”bahkan penguburan pun satu kejadian penggeli hati”.

Tapi Setan tak selalu bisa datang dengan ketawa seperti itu. Dulu, setelah seorang Indian menewaskan musuhnya, konon ia akan mengelupas kulit kepala orang yang gugur itu dan menyimpannya sebagai cendera mata. Ada rasa bangga seorang pemenang, tapi juga rasa hormat kepada seorang lawan hingga sesuatu dari jasad itu tak dicampakkan begitu saja. Yang sudah pergi ke padang perburuan yang kekal tak patut dicemooh.

Tapi memang ada beda antara mereka yang menang karena pertarungan satu lawan satu dan mereka yang mengalahkan musuh lewat pembantaian sistematis atau keroyokan. Bagi yang pertama, kemenangan berarti hidup, yang diperoleh dari pergulatan di tubir yang sama dengan kekalahan, yaitu mati. Di sini, kemenangan adalah sebuah momen yang sunyi. Ia tak bisa dirasakan orang lain. Bagi yang kedua, yang—dengan atau tanpa organisasi—bersama-sama membinasakan orang lain yang tak bersenjata, kemenangan adalah sebuah penindasan yang mudah. Bahkan tak perlu diteliti benarkah orang yang disembelih itu bersalah, atau adakah ia seorang musuh yang layak. Manusia, dengan nasibnya yang sendiri-sendiri, telah diperlakukan hanya sebagai sebuah eksemplar dari sebuah puak. Puak adalah segala-galanya,

kolektivitas adalah kebenaran. Ketika seorang manusia yang singular tak boleh lagi bicara, di saat itu juga sebenarnya pembasmian sudah dimulai.

Tempo, 11 Maret 2001

WAJAH

DI sebuah stasiun kereta api yang sepi, yang dikepung salju Februari, seorang gadis bertemu dengan seorang yang datang dari jauh—seseorang dari zaman lain, benua lain, tubuh yang lain, dengan kereta api yang berhuruf lain, dengan peluit yang menyuarakan bunyi lain. Katakankah ini terjadi di Hamburg, sebuah kota Jerman, karena gadis itu membaca sajak Rilke (dan ini terjadi ketika kota menjadi makin putih, dan di ruang duduk di peron itu mereka cuma berdua, dan orang asing itu merundukkan kepalanya yang separuh terlindung topi Mao), yakni sebuah sajak yang bukan sajak, entah apa namanya, sesuatu yang berbicara tentang wajah:

"Ada berlaksa manusia, tetapi ada lebih banyak lagi wajah, sebab setiap orang punya lebih dari satu. Ada orang-orang yang mengenakan wajah yang sama bertahun-tahun, tentu saja muka itu jadi aus, kotor, retak di jahitannya, jadi logro seperti sarung tangan yang dipakai dalam sebuah perjalanan panjang...."

Gadis itu berhenti membaca. Ia memandang sejenak ke tempat orang asing itu duduk, dan ia agak gentar, sehingga sebelum paragraf yang dibacanya selesai, ia telah berpindah ke alinea berikutnya:

"Orang-orang lain berganti wajah dengan luar biasa cepat, memasang satu setelah melepaskan yang lain.... Mula-mula, mereka menduga mereka punya persediaan yang tak terbatas; tapi ketika mereka belum lagi empat puluh tahun, mereka sampai pada paras penghabisan...."

Siapakah orang asing ini? Adakah ia seseorang yang mengenakan satu wajah yang sama bertahun-tahun, ataukah ia seseorang yang bisa berganti muka dengan cepat? Ataukah ia seseorang yang sudah sampai pada parasnya yang penghabisan, yang kini sudah *lungset*, berlubang-lubang, dengan lapisan yang telah tersingkap, hingga yang tampak sebenarnya yang-bukan-wajah, *das Nichtgesicht*? Gadis itu sedikit bingung.

Dan Rilke tak menolongnya. "Wajah adalah wajah," tulis Rilke, seakan-akan sang penyair ingin mengatakan bahwa ada "hakikat" wajah—dan hakikat itu satu. Tapi bila ada hakikat yang satu, buat apa bicara tentang "banyak" wajah milik manusia? Bila wajah yang "banyak" itu mencerminkan yang sama, maka "banyak" hanyalah sebuah ilusi.

Gadis itu memandang orang dari benua lain, zaman lain itu, dan berpikir jika sosok yang duduk itu adalah sebuah yang-bukan-wajah, apa gerangan orang ini? Sebuah topeng tanpa warna, tanpa ciri?

Ia pun dengan takut-takut melirik (melalui buku sajaknya, *Buku Catatan Malte Laurids Brigge* karya Rainer Maria Rilke), dan menangkap sekilas muka orang asing itu—yang ternyata sedang menatap ke arahnya. Kita, para pembaca, yang tak hadir di peron itu, hanya bisa menduga bahwa gadis itu agak tertarik kepada lelaki bertopi Mao itu. Juga sebaliknya.

Tapi kita tak tahu apa artinya "tertarik". Tertarik bisa berarti terdorong kesepian dan rasa senasib: bukankah hanya mereka berdua yang duduk di peron yang dikepung salju itu? Tertarik bisa berarti terpesona oleh kebaruan, ketika sesuatu tampak elok, eksotis—seperti seorang turis Swedia terkesima oleh dompet daun nyiur. Tertarik bisa juga berarti suatu dorongan seksual, sesuatu yang sebaiknya tak diterangkan di sini, karena banyak orang takut akan seks dan keajaibannya. Tertarik bisa juga berarti berhasrat untuk mengetahui lebih jauh—dan mengetahui berarti

merengkuh, menguasai sesuatu dalam satu kesimpulan, membentuk yang lain jadi sesuatu yang ”tak bisa lain lagi”.

Baiklah, gadis Hamburg itu dan lelaki dari zaman lain itu akhirnya memang saling tertarik—tanpa tahu betul apa arti ”tertarik”. Tapi tiap pertemuan memang mengandung risiko. Gadis itu ingat akan beberapa baris dalam *Elegia Duino* yang ditulis Rilke: ”*Bersengketa/adalah kodrat kita yang kedua*.” Bukankah dua orang yang bercinta ”selalu tiba ke perbatasan masing-masing”, meskipun mereka menjanjikan luasnya ruang, asyiknya perburuan, dan ramahnya rumah tinggal?

Ah, tak ada yang akan menyelamatkan kita, pikir gadis itu: konflik selalu punya benihnya di ruang bersama—juga di ruang tunggu yang sempit itu. Mungkin lelaki bertopi Mao itu juga akan fasih berbicara tentang kontradiksi. Jika itulah corak satu-satunya ketika manusia berbagi tempat—kebersamaan yang niscaya mengandung konflik, ruang luas yang ternyata terbatas, perburuan yang pasti akan menimbulkan luka—maka seseorang jangan-jangan lebih baik menyendiri. Atau bunuh diri.

Tiba-tiba laki-laki dari benua lain itu tersenyum, dan senyum itu tiba-tiba menjelaskan: dari wajahnya ada sisa sebuah kepedihan. Tapi justru itu ia meyakinkan: bahwa di bawah topi biru itu yang ada adalah sebuah wajah, yang sudah aus tapi utuh, bukan sesuatu yang sudah gerowong, *das Nichtgesicht*. Dalam senyum yang tulus, dalam pedih yang membekas, dalam kesepian yang kangen, tiap wajah mengandung sejarah sebagai wajah lain, atau bersama wajah lain, yang senantiasa bisa berbeda, berubah, tak terduga, mungkin tak tercatat. Dan yang pasti tak akan tertangkap, tak akan terengkuh penuh. ”*Betapa susah sungguh/ mengingat Kau penuh seluruh*,” kata sebuah sajak Chairil Anwar, dengan kerendahan hati di depan Tuhan. Bukankah aku juga harus berendah hati di depanmu? Ya, gadis itu ingin berkata begitu, juga mungkin laki-laki itu.

"Aku telah pasrah
tak akan mencoba mengenalimu kembali
di gelombang
saat yang kemudian."

Itu juga sajak Rilke: puisi untuk seseorang yang dicintai. Dan gadis itu pun ingat: ia di sebuah perjalanan, sebelum kereta datang, sebelum kereta pergi, dan orang bertopi Mao itu (tak lagi sepenuhnya asing, tapi tetap saja lain) akan tak ada di sisinya lagi.

Tempo, 18 Maret 2001

MAS WIR

SEORANG penulis dikuburkan tidak bersama kata-katanya. Ketika dalam usia 72 tahun Wiratmo Soekito meninggal dan dimakamkan di Karet, tak jauh dari kubur Chairil Anwar, di sore hari 14 Maret itu, saya ikut memanggul kerandanya ke liang lahad, dan saya teringat kembali dia, yang saya panggil "Mas Wir": seorang penulis yang hidup dengan berjuta-juta kata. Tetapi kemudian di mana kata-kata itu? Bisakah mereka berjalan dan berdiri sendiri, dan membentuk peran mereka sendiri?

Saya akan selalu teringat ini: hampir kapan saja di dini hari tahun 1963, ia akan tampak di sebuah kamar sempit yang lusuh, yang sesak oleh ratusan buku, duduk mengetik di bawah bola lampu 40 watt, dengan punggung yang, meskipun agak gemuk, hampir melengkung. Ia menulis untuk surat kabar ini dan majalah itu, untuk siaran radio, untuk makalah ceramah, seakan-akan tak henti-hentinya. Pasti itu juga berlangsung sebelum tahun 1963 itu, pasti sampai akhir hayatnya di tahun 2001.

Kini di mana puluhan juta kata itu? Menjelang meninggalnya, ia praktis tidak dikenal oleh mereka yang lahir sekitar tahun 1970. Kata-kata yang pernah ia tulis tampaknya beterbangan sendiri, tanpa tempat mendarat di sebuah dunia seorang pembaca. Saya tak tahu kenapa demikian. Di tahun 1960-an, Wiratmo Soekito berada hampir di tengah arena: seorang penulis yang rajin memperkenalkan fenomenologi Husserl, bicara teori sejarah Toynbee, membahas filsafat sejarah dengan menelaah Marx, menampilkan argumentasi tentang peran dan kekuasaan, mengupas tragedi Yunani. Juga pemikiran Bung Karno. Para penulis yang lebih muda, yang tertarik ke dalam dunia pemikiran, akan membaca esai-esainya yang rumit, mencoba mengerti apa yang dikemukakan-

nya, dan acap kali tetap bingung tapi kagum. Puncaknya ialah ketika ia merumuskan Manifes Kebudayaan, sebuah pernyataan para seniman dan Indonesia yang mencoba memilih jalan sendiri untuk mengambil peran dalam ”revolusi”—dan dilarang oleh Presiden Sukarno di tahun 1964, sehingga para seniman yang mendukungnya pun dibungkam.

Saya tak tahu kenapa sekarang Mas Wir tak mengambil peran di pusat lagi. Harus diakui, Wiratmo acap kali dicemooh karena ”keruwetan” argumentasinya. Tapi mereka yang pernah dekat dengan Mas Wir, seperti saya, misalnya, tahu bahwa ada pengertian yang konsisten, terutama dalam istilah inti dalam pemikirannya, yakni ”sejarah”, ”kebudayaan”, dan ”revolusi”. Ketiga-tiganya bergerak karena dorongan kreatif manusia. Di baris depan dorongan kreatif itu berdiri apa yang disebutnya sebagai para ”empu”. Wiratmo hampir tak pernah berhenti-hentinya 40 tahun yang lalu membahas peran para ”empu”, yakni kaum intelektual.

Ada para penulis yang menertawakan kesibukannya dengan ”intelektual” itu. Tapi bagi Mas Wir, ”hanyalah sebuah tugas: berada di baris depan sejarah” adalah sebuah pengabdian. Ia bukan semata-mata sebuah peran pemikiran. Saya ingat ia pernah mengutip seorang inteligensia Rus yang bepergian ke pedalaman dan menangis menyaksikan penderitaan manusia: bagi Mas Wir, tangis itu adalah satu unsur pokok dalam posisi yang diambil seorang. Meskipun gaya tulisan Wiratmo datar dan tanpa emosi, pandangannya tentang dunia tak jauh berbeda dengan tradisi yang telah ada di Indonesia sejak tahun 1920-an: seorang penulis yang melibatkan diri dalam sebuah perjuangan.

Tapi politik yang diambilnya bukanlah politik ke arah kekuasaan. Mas Wir sering menyamakan pergulatan itu dengan jerih Sisyphus. Sisyphus dikutuk dewa-dewa agar mengangkat batu ke puncak bukit dan sesampai di puncak, batu itu akan jatuh kembali untuk harus diangkatnya lagi. Maka seorang bukan berada

di takhta dunia, tapi selalu di luarnya. Ia datang ke pintu gerbang sebuah kota yang kukuh dan pongah, dan meneriakkan teguran, seperti para nabi di zaman lama, tapi tak hendak menaklukkan kota itu di bawah telapak kakinya.

Dalam posisi itu, memang mudah untuk dikalahkan—atau ditelikung—oleh para pemain kekuasaan yang lebih pintar. Di tahun 1964, ketika para penanda tangan Manifes Kebudayaan dituduh ”evolusioner” dan hampir tiap hari diganyang untuk ”dibabat” oleh gerakan yang mendukung PKI, Bung Karno, dan ”Revolusi”, Wiratmo pun didekati dan mendekati kalangan militer. Saya tak tahu persis seberapa jauh ia diperalat. Saya dan teman-teman hanya menyaksikannya dengan cemas bahwa ia makin asyik dengan informasi-informasi politik yang mengesankan bahwa ia sudah jadi ”orang dalam”, tapi menurut saya tak meyakinkan. Ia lebih bersifat *naïve* ketimbang oportunistis.

Sebab yang saya ingat, dan akan selalu saya ingat, adalah hidup Mas Wir: sebuah variasi dari tema pengabdian. Mungkin puluhan juta kata yang pernah diproduksinya tak mendarat lagi ke mana pun, tapi mereka telah membentuk peran sendiri: sebagai bagian dari hidup si penulis. Ia tinggal di sebuah kamar di sudut Jalan Cilosari, Jakarta (kini sudah tidak ada lagi), ia tak punya apa-apa selain ratusan buku dan sebuah mesin ketik Remington tua. Kadang-kadang tempat tidurnya yang apak diberikannya kepada saya, yang menginap, dan ia akan terbujur di tikar sampai pagi. Ia tak pernah mengeluh atau membanggakan cara hidup ini, dan terus menulis berpuluh-puluh kata tiap malam. Ia akan selalu pergi siaran ke stasiun *Radio Republik Indonesia* di Jalan Merdeka Barat, kalau perlu dengan meminjam sepeda temannya dan menempuh hujan. Ia tak pernah meminta. Kalau bisa, ia akan memberi. Ia tak hendak mencari hidup yang lebih enak. Ia misalnya mengecam mereka yang meninggalkan Indonesia dalam keadaan yang paling sulit (ia selalu mengambil contoh Sokrates

yang tak hendak meninggalkan kota meskipun dihukum minum racun). ”Tanah air” dan ”Indonesia” adalah sebuah definisi kerja untuk pengabdian.

Dalam hal Mas Wir, seorang dikuburkan, mungkin akan dilupakan, tapi pengabdiannya tidak.

Tempo, 25 Maret 2001

GUS

SEANDAINYA aku berada di tempatmu, Gus, akan kubersihkan meja itu dan berjalan ke arah pintu. Aku akan keluar dari kursi itu. Seperti Oedipus yang buta keluar dari takhta dan Kota Thebes.

Mungkin sekali Oedipus gentar. Dengan biji mata yang masih meneteskan darah karena ia tusuk sendiri, ia tak akan tahu nasib yang menghadangnya setelah itu. Mungkin sekali Oedipus getir. Apakah salahnya, sebenarnya? Dewa-dewa telah menakdirkannya untuk membunuh ayah kandungnya dan menikahi ibunya sendiri. Dengan kata lain, kesalahan itu bukan niatnya. Bahkan ia telah mencoba mengelak dari takdir itu. Tapi dewa-dewa berkuasa, dan takdir adalah keniscayaan yang, seperti lembing, tajam dan tegar: sesuatu yang tak bisa dibengkokkan, sesuatu yang menghunjam jauh ke dalam hidup. Maka, ia pun melakukan dosa itu, dan ia membuat Thebes dikutuk.

Agar Thebes pulih dari wabah dan kutukan, ia, sang raja, harus membuang si pendosa—dirinya sendiri. Tapi apa yang diperoleh Oedipus setelah itu? Bukan pahala. Bukan surga. Tragedi Yunani berbeda dengan kisah-kisah agama samawi yang dimulai dengan Alkitab. Dalam cerita Ayub yang menderita karena diuji Tuhan, ada akhir yang menyejukkan hati: setelah bertahun-tahun nestapa, orang yang tawakal itu mendapatkan balasan yang berlipat-lipat. Dengan kata lain, seperti kata seorang penulis, "Tuhan itu adil, bahkan dalam murka-Nya." Sementara itu, dalam tragedi Yunani, keadilan dewa-dewa—yang menyajikan anugerah bagi mereka yang ikhlas & tabah—adalah sebuah pengertian yang asing. Berbeda dengan Ayub, Oedipus akhirnya hanya terlunta-lunta sebagai pengemis dengan mata yang hancur. Ia tak memperoleh kembali penglihatannya. Ia tetap kehilangan mah-

kotanya. ”*Tragedy is irrepairable*,” kata George Steiner, yang uraiannya saya pinjam untuk paragraf-paragraf ini.

Namun, dalam kepedihannya, Oedipus ibarat sekilau cahaya biru dalam kegelapan yang panjang. Tak berkuasa, dan dalam keadaan remuk-redam mengembara dari pal ke pal, ia membersitkan sebuah *grandeur*. Yang kita saksikan adalah sebuah kebesaran watak. Untuk mengutip Steiner pula, ia justru ”jadi luhur karena dengki dewa-dewa yang mendendam”. Dengki dewa-dewa itu tak membuatnya bersih dari dosa, tetapi memberinya aura tertentu: seakan-akan ia telah melampaui panasnya api, sakitnya siksaan.

Seandainya aku berada di tempatmu, Gus, aku akan menirukan Oedipus bukan karena tragedi adalah sesuatu yang bisa aku pilih. Juga bukan karena aku kenes dan ingin jadi sosok yang, di atas pentas, bersinar suci. Aku akan berberes, aku akan pergi dari istana, karena dewasa ini, justru dalam sebuah demokrasi, manusia harus jadi sesuatu yang lebih berarti ketimbang sekadar sebuah angka.

Sebab, demokrasi adalah sebuah paradoks. Di satu pihak ia mengandalkan diri pada manusia sebagai individu yang bebas, yang bisa memilih dan bersuara. Namun, di lain pihak, demokrasi pula yang memperlakukan individu hanya sebagai titik dalam sebuah jumlah, ketika hasil pemungutan suara dihitung dan keputusan yang amat penting diambil. Dalam keadaan itu, manusia yang utuh pun terasa hilang. Dalam keadaan itu pula, kita harus terpanggil untuk memulihkan kembali ”singularitas” orang seorang. Hanya dengan perbuatan yang luar biasa kita bisa menebus apa yang tenggelam dalam paradoks demokrasi.

”Luar biasa”. Salah satu kekurangan demokrasi terletak dalam kecenderungannya untuk menampik yang ”luar biasa”. Yang jadi taruhan adalah yang di tengah-tengah, yang rata-rata, yang ”normal”. Maka proses politik pun mau tak mau hanya akan memilih

perahu yang berlayar kalem; mendayung cepat adalah sesuatu yang tak dikehendaki. Pembaruan akan berjalan seperti siput, posisi konservatif akan jadi norma. Sebuah negeri yang membutuhkan tindakan yang nekat untuk menjebol keadaan buntu akhirnya sering memerlukan proses yang lain. Anwar Sadat, yang mendadak memutuskan berdamai dengan Israel—dan memperoleh Hadiah Nobel Perdamaian karena itu—bukanlah seorang presiden Mesir yang demokratis. Juga Gorbachev yang membiarkan Tembok Berlin runtuh.

Tapi kita tahu, yang ”luar biasa” juga bisa berupa seorang pemimpi gila, seorang Caligula yang ingin memiliki bulan dan membunuh banyak orang. Sebab itulah, Gus, sebuah laku yang ”luar biasa” perlu disertai dengan sesuatu yang lain: dengan membuat kekuasaan tak lagi relevan. Kekuasaan adalah seperti dewa yang dengki, yang tak ingin melihat manusia bebas dari cakar dan bujuknya.

Kita ingat *King Lear*. Shakespeare bercerita tentang raja yang, seperti Oedipus, juga meninggalkan istana. Tapi ia pergi dengan rasa jengkel. Lear mendadak menyerahkan tampuk kerajaan kepada kedua putrinya yang, seperti kata baginda sendiri, rakus bagaikan burung pelikan. Dan ia pun mengembara di padang liar. Tapi kekuasaan masih memburunya: ia masih menyesali takhtanya yang hilang, dan para penggantinya masih menganggapnya sebagai ancaman. Adegan yang menyentuh dalam *King Lear* ialah ketika kita menyaksikan bagaimana raja tua yang jadi gelandangan itu berubah ingatan. Pada akhirnya ia ditangkap. Pada akhirnya ia melihat putrinya yang bungsu, yang dipenjarakan bersamanya, meninggal. Dewa-dewa, seperti diucapkan seorang tokoh dalam tragedi ini, telah mempermainkan hidup manusia bagaikan anak berandal membunuh lalat.

Bila kekuasaan sedemikian dahsyatnya, Gus, tak mengherankan bila banyak orang, juga engkau, terpukau. Tapi justru karena

itu saya takut. Seandainya saya engkau, saya akan lebih suka pergi, menjauh. Nanti, ketika ajal tiba, seperti Oedipus dalam *Antigone*, semoga bahkan jasad kita pun masih bisa jadi batas di mana kekuasaan tak bisa seenaknya mencengkeram, tak bisa seenaknya bersabda.

Tempo, 1 April 2001

BANGSA (2)

(kepada Megawati Soekarnoputri)

SUNGGUH, Ibu Mega, tak seorang pun tahu di mana berakhirnya sebuah bangsa. Lahir tak bertanggal, sebuah bangsa mungkin tak akan pernah sepenuhnya jadi. Ketika pada tanggal 28 Oktober 1928 sejumlah pemuda dari pelbagai bagian Nusantara berjanji bersama untuk menjadi ”satu bangsa”, mereka tak berbicara tentang batu tapal yang sudah terpasak di ujung-ujung penjuru. Mereka bukan sedang membuat sebuah geografi. Mereka sedang membuat sejarah. Mereka sedang memulai sebuah ikhtiar.

Sebuah bangsa pada akhirnya memang sebuah upaya. ”Indonesia” adalah sebuah ikhtiar dari jutaan orang yang berbeda-beda yang mencoba hidup bersama dalam satu komunitas—sebuah ”komunitas yang diangankan”, seperti kata-kata Benedict Anderson yang termasyhur itu. Tapi harus dikatakan, ini bukan sekadar eksperimen untuk menghasilkan sesuatu yang praktis dan bermanfaat. Sebab ada yang menyentuh hati, ada yang berarti, ada yang menimbulkan gairah serta harap-harap cemas dalam upaya itu. Ketika sejumlah orang yang berasal-usul berlainan ingin berangkulan dan bersedia hidup dalam sebuah proyek bersama, dan masing-masing mau melupakan ikatan kesetiaan dari zaman ”jahiliyah” pra-Indonesia (untuk memakai kata-kata S. Takdir Alisjahbana), yang terasa adalah sebuah penghargaan kepada percampuran, kepada perdamaian.

Ketika saya kecil saya pernah bertanya kenapa sebuah perkawinan diramaikan dengan pesta. Paman saya menjawab, ”Karena telah terjadi sesuatu yang menyenangkan: dua orang, dua pihak, yang tak punya pertalian darah, kini campur jadi satu keluarga.”

Sebuah bangsa juga terjadi dalam sebuah momen seperti itu, ketika orang bersaudara bukan karena pertalian darah. Tapi tentu saja, seperti halnya perkawinan, tak selamanya yang terjadi adalah sebuah pagi yang cerah. Ketika dua pihak jadi satu, beberapa kemungkinan terbuka di dalam menafsirkannya. Sebuah konglomerasi, seperti dua perusahaan yang bergabung? Sebuah strategi untuk memperkuat diri? Ataukah sebuah ekspresi untuk meniadakan perbedaan? Atau dalam sebuah semangat pembebasan?

Saya cenderung untuk memberi jawab yang lain. Jika sebuah bangsa terjadi pada sebuah momen yang menghargai damai, jika sebuah bangsa adalah sebuah ikhtiar untuk membuat sebuah komunitas, di mana orang yang berbeda bisa bebas dan berbagi, maka yang berlaku bukanlah kehendak memperkuat diri. Nasionalisme memang punya banyak wajah. Apa yang saya jawab mungkin amat ganjil bagi orang yang masih berpikir bahwa di abad ke-21, sebuah bangsa yang ”kuat” dan ”besar” tetap merupakan jawaban bagi persoalan dunia, ketika perang dan konflik kian mengerikan dan kian mahal. Izinkanlah saya mengatakan rasa cemas saya bila sebuah bangsa dilihat sebagai sebuah kastil raksasa, dengan tembok yang tebal, menara pengintai, dan meriam-meriam yang siaga.

Karena Bismarck telah lama mati. Ia yang membangun bangsa Jerman dengan ”darah dan besi” adalah seorang yang hidup di zaman kebencian Eropa—sesuatu yang akhirnya, di abad ke-20, menyebabkan dua perang besar dan bangkitnya seorang Hitler. Nasionalisme Eropa memang punya wajah yang mengerikan. Sebelum teriak serak *Mein Kampf* di Jerman, ada risalah-risalah nasionalis yang bergelora di Prancis, dan pamflet Maurice Barrès di tahun 1893, *Contre les étrangers*, adalah contohnya. Bagi dia, pengertian ”tanah air” mengandung di dalamnya ide ketidaksetaraan dan diskriminasi. Rasialisme punya alasannya di situ. Dan akhirnya pembantaian.

Nasionalisme Indonesia, sebagaimana yang saya baca dari sejarah, tak punya seorang Hitler atau seorang Barrès. Ataupun seorang Bismarck. Saya ingat, dan Ibu Mega pasti juga ingat, bahwa di tahun 1955 Bung Karno mengutip Bismarck, yang ”menggembleng satu bangsa yang berantakan menjadi satu bangsa yang kompak” dengan cara yang keras, ”menumpahkan darah dengan menggunakan besi”. Tapi Bung Karno di saat itu juga memperingatkan bahwa ”tiap-tiap gerakan historis yang besar, mencapai sukses, oleh karena cara-caranya berjoang adalah disesuaikan dengan sifat keadaan-keadaan yang menentukan”. Dan saya kira Bung Karno juga akan mengatakan bahwa Indonesia di abad ke-21 bukanlah terjemahan Jerman abad ke-19—bahkan juga bukan terjemahan Indonesia di tahun 1950-an.

Singkat kata, kini kita memerlukan sebuah angan yang lain tentang ”Indonesia”. Bukan sebuah geografi yang luas. Bukan sebuah benteng yang kedap. Tapi sebuah usaha sejarah yang belum selesai: sebuah bangsa tak akan pernah selamanya jadi, sebab setiap kali ia harus memberi jawab kepada ”keadaan-keadaan yang menentukan” yang terus-menerus berganti.

Di abad ini, bahkan di negeri Bismarck dan Barrès, orang juga belum selesai merumuskan apa itu bangsa ”Jerman” dan ”Prancis”. Ketika migrasi manusia dan lalu lintas nilai-nilai berlangsung dahsyat, yang kian tumbuh adalah makhluk-makhluk hibrida, yang (untuk memakai kata-kata Julia Kristeva) ”tak berakar pada darah dan bahasa, diplomat antarkamus, perunding-perunding genetika”. Mereka bukan makhluk ajaib, bukan pula makhluk jahat. Bahkan mereka mungkin sebuah kabar baik, ketika yang ”murni” dan yang ”asli” kian jadi tanda tanya. Aneh atau tidak, justru mereka inilah yang punya kaitan dengan ikhtiar yang dimulai sejumlah pemuda pada tanggal 28 Oktober 1928: sebuah penghargaan kepada percampuran, kepada perdamaian.

Tempo, 8 April 2001

WU-XIA

(kepada Amien Rais)

SEANDAINYA saya dalam peran Anda sekarang, seandainya saya ada di pucuk sebuah lembaga tertinggi negara, saya akan jeda dari adu siasat dan kata-kata. Saya akan menonton *Crouching Tiger, Hidden Dragon*. Dan saya akan kembali dari bioskop—dari adegan perkelahian yang tangkas dan fantastis itu—seraya berpikir: pada akhirnya bukan jatuhnya seorang musuh yang menyebabkan kita menang.

Sebab apa arti menang? Apa arti kalah? Pada akhirnya, Li Mu Bai, pendekar pedang yang ulung itu, memang berhasil membunuh si Rubah Giok, perempuan gagah yang telah mengkhianati sang guru. Pada akhirnya Mu Bai menuntut balas, suatu hal yang diam-diam dikehendakinya, juga ketika ia menyatakan bahwa ia akan meninggalkan pedang. Pada akhirnya pertemuan terjadi, hampir secara kebetulan, dan pertempuran tak terelakkan. Si Rubah Giok roboh. Tapi apa lacur: ia telah sempat melontarkan sebatang jarum beracun ke arah Mu Bai. Jarum itu menusuk lehernya. Pelan-pelan ia pun tewas. Ia juga sesuatu yang harus hilang setelah klimaks.

Dalam arti tertentu ia kalah: ia gagal untuk bertahan hidup dari racun itu. Ia memang telah membunuh si Rubah Giok. Tapi akhirnya penjahat itu tak tampil dengan keji; di saat ajalnya, kita jadi tahu bahwa wanita pesilat ini pada dasarnya seorang yang hidup dengan hati kecewa: seorang yang menyayangi Jen, gadis bangsawan yang berbakat itu, tapi seorang yang juga sakit hati kepadanya. Dalam pedih oleh luka, lumpuh dan kalah, ia mengulurkan tangan kepada perempuan muda yang telah dilatihnya bertahun-tahun tapi juga akhirnya ingin dibunuhnya itu: ”Jen,

satu-satunya keluargaku, satu-satunya musuhku."

Apa arti kalah? Li Mu Bai dalam arti yang lain justru menang. Sejak semula, suspens cerita ini bukan terletak dalam adegan silatnya. Keunggulan suspensnya terletak justru dalam "laku menahan diri". Mu Bai, diperankan oleh Chow Yun Fat, praktis tidak seperti tokoh film silat yang lazim: ia tak mengayunkan pedang di baris terdepan. Yang lebih muncul adalah teman seperjuangannya, wanita yang dicintainya, Yu Shu Lien. Juga Jen, anak gubernur yang ternyata memiliki "macan yang merunduk, naga yang sembunyi" dalam dirinya: sebuah bakat bersilat yang luar biasa, yang sudah terlatih sampai jauh. Dibandingkan dengan kedua perempuan itu, Mu Bai hadir mirip bayang-bayang.

Tapi dengan menahan diri itu ia menunjukkan bagaimana, dari tenaga tempur seorang pendekar ulung, tiap gerak adalah ibarat bukan gerak. "Siapa yang bersijingkat tak akan dapat berdiri," begitulah tertulis dalam kitab pertama Tao te-ching. Mungkin sebab itu sutradara Ang Lee menampilkan tiap adegan perkelahian dalam filmnya mirip sebuah nomor balet: elegan, gemulai, tanpa gocohan brutal. Tiap hantaman menunjukkan satu *detachment* antara rasa dan sasaran. Maka kita pun melihat dengan takjub adegan perang tanding di atas pucuk-pucuk bambu rimbun yang lentur itu: sebuah pameran kecanggihan *ginkang* yang telah menjadi sebuah koreografi yang cantik.

Maka *Crouching Tiger* sebenarnya sebuah cerita cantik tentang menahan diri. Bahkan sampai saat terakhir hidupnya, Mu Bai tak menuntut apa-apa dari cintanya yang dalam dan sia-sia kepada Shu Lien. Memang ada yang melodramatis dalam bagian cerita ini, tapi ada yang konsisten dalam sikap tanpa pamrih itu: "Aku lebih baik jadi roh yang terkutuk yang mengembara di sampingmu, ketimbang memasuki surga tak bersama kamu," bisiknya, dengan bibir melemah, kepada Shu Lien, beberapa menit sebelum napas terakhirnya habis. Ia ingin memberikan segalanya yang ter-

baik, sampai saat penghabisan, kalau ia bisa.

Memberikan, melepas: juga ia tak mengharapkan kemenangan ketika ia menghadapi Jen, gadis 19 tahun yang panas dan penuh petualangan itu. Sembari menangkis sambaran pedang pesilat muda itu, Mu Bai bahkan mengaguminya, dan mengundangnya untuk jadi muridnya—sesuatu yang oleh orang lain bisa ditafsirkan sebagai siasat seorang lelaki yang berahi belaka, seorang lelaki yang ingin mendapat, bukan memberi.

Tapi bagaimana mungkin? Bahkan Mu Bai membiarkan pedangnya yang masyhur itu, ”Suratan Hijau”, terlempar ke dalam jeram. Ia tak memerlukannya lagi. Begitu angkuhkah ia, hingga ia tak butuh senjata yang piawai, tak butuh pula cinta yang terpenuhi dan kemenangan yang telak? Mungkin bukan angkuh; tapi, sekali lagi, satu *detachment*, satu sikap yang melepaskan diri dan mengambil jarak batin dari pamrih, ambisi, kemenangan perang, dan dunia benda....

Kini mungkin Anda akan bertanya: apa guna semua celotehan ini? Bagaimana bisa seorang yang berada di pergulatan politik disamakan dengan seorang pendekar dalam cerita-cerita Wu-Xia? Saya ingin menjawab: bisa saja—bagi seseorang yang menyukai cerita silat. Memang medan politik bukan medan para johan dan pendekar. Tapi politik bisa mengambil tamsil dari cerita yang ditulis oleh Wang Du Lu di tahun 1930-an ini: kemenangan diri adalah kalahnya diri, bahkan sebelum seseorang mengangkat pedang. Gerak adalah bukan gerak, kehadiran adalah bayang-bayang, dan melepas adalah mendapatkan.

Tidakkah Anda merasa, Mas Amien, bahwa Anda sering tak mengerti tamsil itu?

Tempo, 15 April 2001

JAGUAR

SETIAP kali sebuah Jaguar menempuh jalanan Jakarta pada pukul 8 pagi atau 6 sore, setiap kali ia mengundang sebuah satire. Di jalan seperti Senen Raya atau Hayam Wuruk, pada jam seperti itu, ketika niat mencapai 10 kilometer akhirnya bisa dipenuhi dengan merangkak selama satu jam, sebuah Jaguar—atau mobil apa pun yang dihargai sekian miliar—adalah sebuah tanda keberhasilan yang dilawan dirinya sendiri. Ia juga sebuah tanda sejumlah kegagalan.

Pemiliknya, yang duduk di jok montok itu, yang dalam hidupnya yang tak sampai 60 tahun berhasil menghimpun dana sedemikian besar hingga tanpa heboh dapat menghabiskannya untuk membeli sebuah mobil Jaguar, ya, pemiliknya yang duduk puas diri itu, mungkin menduga bahwa kendaraannya adalah sebuah hasil kreasi teknologi untuk hidup yang lancar dan nyaman. Tapi jalanan itu menggencet. Sebuah metromini yang brengsek dan berkarat, atau sebuah sepeda motor yang dikendarai dengan nekat, serta-merta bisa saja menyerempet pintunya, atau menabrak ekornya, atau melukai cat tubuhnya.

Di tikungan-tikungan tertentu Jakarta bahkan ada ancaman yang lebih merisaukan: seseorang, atau sekelompok orang, bisa dengan tak disangka-sangka membuat ban Jaguar itu bocor, atau salah satu lampu luarnya lepas. Semakin mewah sebuah mobil, semakin ia menyerupai kendaraan orang agung, semakin besar godaan untuk merampok pemiliknya, atau—dalam bentuk kriminalitas yang lebih enteng—menjual suku cadangnya (yang telah dipreteli dengan tangkas) ke Pasar Tanahabang.

Setiap barang langka yang tak bisa dinikmati bersama memang mengingatkan orang akan ketidak-bersamaan. Dalam hal lukisan, sebuah potret diri Van Gogh, misalnya—yang cuma ada

satu di dunia—keadaan itu bisa dikelola dengan meletakkannya di sebuah museum yang terbuka untuk siapa saja. Dalam hal sebuah mobil, katakanlah sebuah Jaguar, justru posisi untuk tidak-terbuka-buat-siapa-saja itulah yang memberi arti bagi dirinya. Sebuah Jaguar atau mobil apa pun dengan harga sekian miliar mengandung tantangan tersendiri. Ia bermula dari sebuah masyarakat yang menganggap bahwa privilese adalah hal yang lumrah; dengan kata lain, sebuah masyarakat yang ditandai oleh ketidaksederajatan. Ia juga bermula dari anggapan bahwa privilese itu dapat dikompetisikan dengan jujur ataupun tidak. Dalam persaingan itu, sebuah benda yang mendapatkan nilai yang demikian ajaib akan menjadi hadiah bagi sang pemenang.

Tapi di situ pula sebuah Jaguar yang menempuh jalanan Jakarta mengandung sejumlah cerita kegagalan. Sang empunya, sang pemenang, yang mencapai kedudukan istimewa yang dilambangkan oleh Jaguar itu, pada akhirnya akan dibuat sadar bahwa privilese itu hanya soal matematika: untuk memilikinya, siapa pun bisa menghitung dan merancang berapa lembar rupiah bisa dipertukarkan dengannya.

Privilese sebagai soal matematika adalah keistimewaan yang tak berdasarkan pada kemampuan atau kualitas seseorang yang unik. Siapa saja (meskipun tak berarti setiap orang) dapat memenangkan itu. Mobil Jaguar tak cuma satu di dunia, melainkan beribu-ribu. Tak mengherankan pula bila sang mobil bisa dipertukarkan dengan benda lain—misalnya, katakanlah, sejuta keranjang buah kesemek atau ribuan kilo ikan asin.

Dengan kata lain, perasaan "istimewa" itu mau tak mau sebuah perasaan yang mudah aus dan terlepas, seperti atap seng di rumah kakek. Hanya kapitalisme telah membuat suatu hal menjadi begitu dahsyat bagaikan jimat—sesuatu yang sebenarnya tidak luar biasa, seperti mobil Jaguar, buah kesemek, dan ikan asin. Pada zaman ini, ketika perdagangan dan komodifikasi merajalela,

memang kian punah sifat-sifat yang tak tergantikan pada sebuah benda. Ya, makin menghilang hal-hal yang tak terbandingkan pada ini dan itu, dan membuat si benda tak dapat dipertukarkan. Dan kita pun akan merindukannya terus-menerus, dan akan terus-menerus pula kita kehilangan. Adorno menyebutnya (yang hanya saya ketahui bahasa Inggrisnya) ”*the utopia of the qualitative* ”. Mobil Jaguar di jalanan macet di Jakarta itu sebenarnya mengejar Utopia itu, tetapi apa yang diperolehnya?

Sebab itulah ia, dalam posisi itu, mengundang sebuah satire. Para aktor lucu di panggung Srimulat akan menyukai ini, karena Srimulat adalah pentas di mana bentrokan kelas dan derajat dipertontonkan dengan cara yang paling jelas dan paling tanpa dosa: majikan yang diperolok-olok oleh jongos dan babu, yang justru menjadi lucu karena jongos dan babu itu sendiri merupakan bahan olok-olok yang dibentuk oleh masyarakat yang timpang ini.

Maka bayangkan: sebuah Jaguar yang terengah-engah, sebuah mobil mewah yang hanya membuat penumpangnya gugup dan ketakutan, sebuah privilese yang disediakan oleh kapitalisme dan dipecundangi oleh kapitalisme sendiri. ”*Motor-motor cilik, sing nunggang... ndhelep*,” kata sebaris lagu lucu Ki Nartosabdo beberapa puluh tahun yang lalu, mencemooh pengendara mobil yang tidak pas dengan kendaraannya yang tanpa wibawa lagi.

Tempo, 22 April 2001

UANG

UANG, kata seorang penulis, adalah sebuah persekongkolan yang tak diucapkan. Kita tahu bahwa ia hanyalah selembar kertas, atau sepotong tembaga, atau sekeping timah. Kita bahkan tahu ia sering tak terlihat: menjelma sebagai sekadar jumlah, seakan sebuah benda khayal yang berpindah dari rekening ke rekening nun jauh di buku-buku bank. Tapi kita membuatnya begitu penting, sebab dengan uang bisa kita ”sulap” sejumlah galon minyak jadi sejumlah suara demonstran, sebuah rumus obat jadi sekantong gandum, sebuah karya Rembrandt jadi sejumlah traktor.

Bahkan ia sanggup menghubungkan dua masyarakat yang amat berbeda untuk memenuhi impian yang sama—dan membuat sejarah. Satu kejadian di tahun 1930: sejak April tahun itu sampai April tahun berikutnya, seorang Menteri Keuangan AS, Andrew Mellon, yang juga seorang jutawan, menghabiskan sekitar tujuh juta dolar di Uni Soviet. Gunanya: membeli karya-karya pelukis terkenal dunia (antara lain Rembrandt, Titian, Velásquez, dan Botticelli) yang disita oleh pemerintah sosialis di Kremlin dari tangan para aristokrat yang sudah diusir atau dibunuh. Tujuh juta dolar: jumlah yang kira-kira sama dengan sepertiga nilai ekspor resmi Soviet ke AS di tahun 1930.

Tapi jual-beli itu baru lima tahun kemudian diketahui umum. Sang Menteri Keuangan AS merahasiakannya, sebab, menurut pembelaannya kemudian, ia merasa tak pantas untuk pamer bahwa ia menghabiskan jutaan dolar buat menghimpun karya seni tinggi di suatu masa ketika krisis ekonomi baru menghantam negerinya dan ribuan orang tak punya kerja, bank bangkrut, dan rakyat jatuh miskin. Sebaliknya juga pemerintah Soviet akan tampak buruk karena membiarkan khazanah nasional yang begi-

tu berharga—salah satu koleksi terpenting di dunia—dipindahkan ke tangan seorang asing. Seorang pedagang karya seni Inggris terkemuka kemudian mengecamnya, ”Karya seni bukan sebuah komoditas. Orang tak dapat membeli sebuah lukisan seperti membeli segepok tembaga atau sebuah tambang timah.”

Tapi benarkah demikian? Uni Soviet di tahun itu membutuhkan dana untuk membangun pabrik-pabrik baja di Magnitogorsk. Ketika Revolusi Oktober 1917 berhasil dan sebuah republik sosialisme berdiri, rezim baru mengambil alih koleksi besar seni rupa itu, bagian dari masyarakat feodal yang lama—mereka tak tahu harus diapakan. Maka mereka pun memutuskan untuk menjualnya. Seorang kurator museum Soviet membela keputusan itu: ah, ini cara sosialis untuk mengubah ”permata menjadi traktor”.

Kini orang tak perlu menyesali transaksi yang luar biasa itu. Andrew Mellon, karena takut dihukum sebagai penunggak pajak, kemudian menghibahkan koleksi berharganya itu kepada sebuah museum publik yang dibangun pemerintah. Dan cerita mendapatkan satu *happy-ending*.

Susan Buck-Morrs, yang menceritakan kembali kisah jual-beli itu dalam *Dreamworld and Catastrophe*, bukunya yang terbit tahun lalu, menyebutnya sebagai ”*a strange poetic justice*”: uang hasil kapitalisme—yang diambil dari keringat buruh Amerika—dipergunakan untuk membiayai pembangunan pabrik sosialis, yang pada gilirannya menaikkan nilai tenaga kerja Soviet. Sementara itu, khazanah budaya—yang dulu dimiliki secara pribadi oleh aristokrasi Rusia dan kemudian diambil alih menjadi kepunyaan negara Bolsyewik—melalui kapitalis Andrew Mellon menjadi milik negara Amerika, dan sebab itu rakyat Amerika bisa menikmati sebuah kebudayaan milik masyarakat (bukan milik pribadi) dalam bentuk sebuah museum publik. Uang memang bisa membuat perjalanan yang ruwet dan tikungan yang tak disangka-sangka.

Perjalanan itu memang sering mencemaskan, sebab pada dasarnya ialah perjalanan dari benda-benda menjadi komoditas. Marx menggambarkannya dengan tajam ketika ia berbicara bagaimana komoditas jadi jimat, *fetish*, sesuatu yang bukan apa-apa sebenarnya, tetapi dianggap begitu hebat. Prosesnya memang aneh. Ketika sebuah benda menjadi komoditas, ada yang lenyap dari dirinya. Lukisan Rembrandt dihentikan sifatnya yang unik dan tak terbandingkan, dan yang didapatkannya adalah sebuah nilai tukar—seperti halnya batu kali, tepung terigu, dan sandal jepit. Dan kapitalisme tak berhenti di situ. Kita tahu ia juga bisa mengkomodifikasi kenikmatan seksual, khotbah yang memikat, keputusan di pengadilan, dan suara di parlemen.

Dalam arti tertentu, di sana terjadi sejenis kekerasan: ketika yang lain dari yang lain dilanda habis oleh suatu dorongan yang deras untuk membuat agar semuanya bisa dipersamakan, dengan nilai tukar, dan merupakan sesuatu yang berarti hanya dalam pasar orang ramai. Karena dalam proses itu apa yang indah dan nikmat bagi si A dianggap bisa dihitung, dan dengan itu pula diasumsikan bisa indah dan nikmat bagi si B dan entah berapa orang lain. Sadar atau tak sadar, pelan atau cepat, hidup pun diintegrasikan ke dalam apa yang disebut Adorno "sebuah totalitas, yang didominasi oleh kuantifikasi", sebuah hidup yang "memusuhi perbedaan kualitatif".

Hidup seperti itu akan seperti papan *plywood* yang telah dirampat, rata dan tak pernah mendalam. Dengan itu, harga-harga pun ramai bekerja di dalam kepala manusia—sebutir kepala yang tak lagi spesial. Dan orang pun akan diam atau ia akan bergerak karena angka-angka itu, yang tiap kali menghardik. "*Money doesn't talk; it swears,*" kata lagu Bob Dylan.

Tempo, 29 April 2001

AKBAR

JIKA benar tidak ada bintang dalam malam, jika benar di sana hanya ada kelelawar dan burung hantu dan rembulan yang gila, apa yang akan terjadi pada diri kita? Apa yang terbentang di sana buat kita? Barangkali sebuah pemandangan yang paling mengerikan, tapi, jika kita ingin lengkap mengutip Nietzsche, "mungkin juga pemandangan yang sangat paling penuh harapan."

Horor, atau harapan. Setelah melalui sekian ratus tahun, apalagi setelah melintasi abad ke-20, manusia memang bisa kecewa kepada optimismenya sendiri, dan menjadi lebih arif karena kekecewaan itu. Pernah ada masanya ia menyangka bahwa akan ada petunjuk yang konsisten dan bisa dipercaya dalam perjalanannya menempuh waktu—seperti para pelaut berpedoman pada komposisi bintang dalam gelap. Orang Eropa menyebut masa optimisme itu, seperti tecermin dalam dunia sastra dan pemikiran pada abad ke-18, "Pencerahan": manusia tidak lagi dipermainkan oleh takhayul, sebab ia telah membebaskan akal budi atau nalar.

Dan kegembiraan, mungkin juga keharusan, membebaskan nalar itu tak cuma terjadi di Eropa. Amartya Sen, ahli ekonomi pemenang Hadiah Nobel yang juga suka menulis masalah filsafat itu, dalam sebuah tulisan pekan ini menunjukkan bahwa hal yang sama terjadi di India. Akbar, raja Moghul yang memerintah Hindustan pada paruh kedua abad ke-16, tiga ratus tahun sebelum "Pencerahan" Eropa, menunjukkan bahwa "jalan nalar" (*rahi aql*) merupakan jalan yang lebih baik ketimbang "tradisi". Tersebutlah bahwa suatu hari Baginda Akbar bercerita kepada Abul Fazl, pembantunya yang juga ahli bahasa Sanskerta, Arab, dan Persia, "Ikhtiar nalar dan penolakan atas tradisionalisme dengan sangat gemilang ditunjukkan sehingga tak memerlukan argumen

lagi. Seandainya tradisionalisme yang benar, maka para nabi hanya akan mengikuti para sesepuh mereka (dan tak akan datang dengan amanat-amanat baru)."

Akbar, sebagaimana dipaparkan oleh Sen dalam tulisan di *The New York Review of Books* pekan ini, menunjukkan utamanya *rahi aql* di tengah-tengah rumitnya perbedaan agama di India, sebuah negeri tempat orang Hindu, Islam, Kristen, Jain, Farsi, Yahudi, Sikh, Buddha, dan entah apa lagi bertumbuh—dan tentu saja masing-masing menegaskan kebenaran yang dibawakannya. Bagi Akbar, setidaknya menurut Sen, moralitas dapat dituntun oleh penalaran. Dalam memutuskan penilaian moral, kata Akbar, kita tak boleh tergantung kepada "tanah rawa-rawa tradisi" dan bahkan juga perintah agama. Penalaran yang kritis akan lebih berfaedah.

Akbar dalam hal ini memang mengambil risiko untuk dikecam oleh orang-orang seagamanya. Putranya yang tertua, Salim, bahkan ikut berontak bersama kaum muslim yang lebih ortodoks, ketika melihat raja tua itu tampak meremehkan peran agama. Tapi bagaimana Akbar bisa mengelak dari pendirian ini? Kerajaannya akan dilanda perang yang dahsyat dan tak putus-putusnya jika ia mengedepankan perintah agama (dan itu berarti salah satu agama, katakanlah Islam) dalam pertimbangan mengenai baik dan buruk. Begitu berniat Akbar menjaga keutuhan kekuasaan Moghul sehingga suatu ketika ia pernah menawarkan adanya agama baru, yang ia sebut Din Ilahi, yang mencoba mengombinasikan hal-hal yang baik dari agama yang berbeda-beda. Proyek ini gagal. Tapi keputusanan Akbar untuk memilih menghindar dari "tanah rawa-rawa tradisi" tetap mencerminkan kebutuhan India sampai dengan berdirinya Republik pada pertengahan abad ke-20.

Pertikaian berdarah, penuh kekerasan dan maut atas nama Islam atau Hindu atau Sikh melukai masyarakat India berulang-

ulang. Orang yang membunuh Gandhi melakukannya atas nama iman Hindu. Di tiap masyarakat yang agamanya terkait dengan pembunuhan kecil atau besar-besaran, memang tak dapat dielakkan bila orang bertanya: buat apa gerangan iman, dan hasrat ke surga melalui mati syahid, jika di bumi yang ada hanya rasa benci dan kebengisan? Eropa tak akan mengumandangkan "Pencerahan" seandainya Eropa tak mengenal kemandekan berpikir, dan kepicikan dan kebencian yang meledakkan perang agama berpuluh tahun.

Tapi benarkah akal budi akan menyelamatkan kita? Dewasa ini sangat banyak sudah kecaman kepada optimisme "Pencerahan", setelah dunia menyaksikan bagaimana akal budi sekalipun membawa malapetaka, ketika ia semakin lama semakin terbatas menjadi "akal yang instrumental", yang tertuju untuk mengalahkan dunia dan bukan membebaskan. Itulah dasar peringatan muram Nietzsche: baginya Tuhan "sudah mati", dan manusia tak punya Tuhan baru/juga dalam bentuk akal budi. Tapi apa yang tersisa, jadinya?

Horor atau harapan. Tentang kemungkinan horor, saya kira kita tahu: tanpa mengutamakan nalar, yang akan berkecamuk adalah naluri, emosi yang tak terkendali, juga purbasangka yang beku. Tentang harapan: bisakah manusia mempunyainya? Karena malam tak menjanjikan bintang, karena di sana mungkin hanya ada kelelawar, burung hantu, dan rembulan yang gila, harapan jangan-jangan bermula dari kebebasan yang menemukan sikap rendah hati akan batas.

Di alam semesta yang kian lama kian cepat membuat bumi menyendiri dan manusia terpencil, sikap rendah hati itu tak terelakkan lagi. Juga kerendahan hati teks-teks yang suci, yang tak pernah dimaksudkan sebagai Tuhan itu sendiri.

Tempo, 23 Juli 2001

Indeks